
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب المحصول فی الفقه
مؤلف فخر رازی (محمد بن عمر بن حسین)
موضوع
شمارهٔ قفسه ۹۲۵۹
شماره ثبت کتاب
۷۹۰۷۷
بازدید شد
۱۳۸۲
۹۲۵۹

بسم الله

من كتب

٧ شعبان ١١٣٣

کتابخانهٔ

جعفر سلطان القرائی

تبریز ١٣٦٥ قمری

صار من ملك [illegible]

صار من ملك العبد الفقير [illegible]

[illegible] السلطان علی

اصلح الله شأنه

المركز [illegible]

بسم الله

قد دخل في نوبة الحقير

حسين ابن شيخ عباس

قد صار للاخ المولى محسن [illegible]

وهو عارية منه لدى [illegible]

من نظر فيه الحقير [illegible]

[illegible]

کتابخانهٔ

جعفر سلطان القرائی

تبریز ١٣٦٥ قمری

[illegible]

[illegible]

من تملكات [illegible] صاحبه

[illegible] حسن ابن

شيخ [illegible] دام الله [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
رب يسر ولا تعسر

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وعلى آله الطاهرين الكلام في المقدمات وفيه فصول
الفصل الأول في تفسير أصول الفقه المركب لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بمفرداته لا من كل وجه
بل من الوجه الذي لأجله يصح أن يقع في التركيب فيجب علينا تعريف الأصل والفقه ثم تعريف أصول الفقه
أما الأصل فهو المحتاج إليه وأما الفقه فهو في أصل اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه وفي اصطلاح
العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فإن
قيل الفقه من باب الظنون فكيف جعلتموه علماً قلنا الفقيه إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم
قطع على وجوب العمل بما أدى إليه ظنه فالحكم معلوم قطعاً والظن واقع في طريقه وقولنا بالأحكام احتراز
عن العلم بالذوات والصفات الحقيقية وقولنا الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية كالتماثل
والاختلاف والعلم بقبح الظلم وحسن الصدق عند من يقول بكونهما عقليين وقولنا الفرعية احتراز عن العلم بكون
الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة فإن كل ذلك أحكام شرعية مع أن العلم بها ليس من الفقه لأن العلم بها ليس
علماً بكيفية عمل وقولنا المستدل على أعيانها احتراز عن علم المقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالأحكام الشرعية
العملية لأنه إذا علم أن المفتي أفتاه بهذا الحكم وعلم أن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقه علم أن
حكم الله تعالى في حقه ذلك مع أنه لا يسمى تلك العلوم فقهاً لما لم يكن مستدلاً على أعيانها
وقولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فإن ذلك لا يسمى فقهاً لأن العلم
الضروري حاصل لكل أحد من دين محمد عليه السلام وأما أصول الفقه فاعلم أن إضافة اسم المعنى
تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف فقولنا مكتوب زيد والمفهوم
ما ذكرناه وعندنا نقول أصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية
حال المستدل بها فقولنا مجموع احتراز عن الباب الواحد من أصول الفقه فإنه وإن كان من أصول الفقه لكنه
ليس أصول الفقه لأن بعض الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء وقولنا طرق الفقه يتناول الأدلة والأمارات وقولنا
على سبيل الإجمال أردنا به بيان كون تلك الأدلة أدلة ألا ترى أنا إنما نتكلم في أصول الفقه في بيان أن الإجماع
دليل وأما أنه وجد الإجماع في هذه المسألة فذاك لا يذكر في أصول الفقه وقولنا وكيفية الاستدلال بها
أردنا بها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق وقولنا وكيفية حال المستدل بها أردنا به أن
الطالب لحكم الله تعالى إن كان عامياً وجب أن يستفتي وإن كان عالماً وجب أن يجتهد فلا جرم وجب في
أصول الفقه أن يبحث عن حال الفتوى والاجتهاد وأن كل مجتهد هل هو مصيب أم لا الفصل
الثاني فيما يحتاج إليه أصول الفقه من المقدمات لما كان أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه والطريق
هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضياً إما إلى العلم بالمدلول أو إلى الظن به والمدلول هاهنا هو الحكم الشرعي
وجب علينا تعريف مفهومات هذه الألفاظ أعني العلم والظن والنظر والحكم الشرعي ثم ما كان منها بيّن
الثبوت كان مستغنياً عن البرهان وما لم يكن كذلك وجب أن يحال بيانه على العلم الكلي الناظر في الموجودات لأن
مبادي العلوم الجزئية لو برهن عليها فيها لزم الدور والله أعلم الفصل الثالث في تحديد العلم
والظن هذا المقصود إنما يتحقق ببحثين الأول أن حكم الذهن بأمر على أمر إما أن يكون جازماً أو لا يكون
فإن كان جازماً فإما أن يكون مطابقاً أو لا يكون فإن كان مطابقاً فإما أن يكون لموجب أو لا يكون وإن كان لموجب

فالموجب إما أن يكون حسياً أو عقلياً أو مركباً منهما فإن كان حسياً فهو العلم الحاصل من الحواس
الخمس ويعرف منه العلم بالأمور الوجدانية كالألم واللذة وإن كان عقلياً فإما أن يكون الموجب مجرد
تصور طرفي القضية أو لا يكون بل يفتقر إلى أخرى من القضايا فالأول هو البديهيات والثاني النظريات وأما
إن كان الموجب مركباً من الحس والعقل فإما أن يكون من السمع والعقل وهو المتواترات أو من سائر الحواس
والعقل وهو المجربات والحدسيات وأما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد والجازم غير المطابق
هو الجهل وأما الذي لا يكون جازماً فالتردد بين الطرفين إن كان على السوية فهو الشك وإلا فالراجح ظن
والمرجوح وهم الثاني أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً وإلا لزم التسلسل إما في مواد
متناهية أو غير متناهية وهو يمنع حصول التصور أصلاً بل لا بد من تصور غير مكتسب وأحق الأمور
بذلك ما يجده الإنسان من نفسه ويدرك التفرقة بينه وبين غيره بالضرورة ومنها القسم المسمى
بالعلم فإن كل أحد يدرك بالضرورة ألمه ولذته ويدرك بالضرورة كونه عالماً بهذه الأمور ولولا أن العلم
بحقيقة العلم ضروري وإلا لامتنع أن يكون علمه بكونه عالماً بهذه الأمور ضرورياً لأن التصديق موقوف
على التصور ولكن القول في الظن ثم العبارة المحررة أن الظن تغليب لأحد مجوزين ظاهري التجويز
وهاهنا دقيقة وهي أن التغليب إما أن يكون في الحقيقة فهو أن يكون الشيء ممكن الوجود والعدم لكن
أحد الطرفين به أولى كالغيم الرطب فإن نزول المطر وعدم نزوله ممكنان لكن النزول أولى وأما الذي
يكون في الاعتقاد فهو أن يحصل اعتقاد الوقوع واعتقاد اللاوقوع كل واحد مع تجويز النقيض لكن
اعتقاد الوقوع يكون أرجح من اعتقاد اللاوقوع فظهر أن اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان
اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن فإن كان مطابقاً للمظنون كان ظناً صادقاً وإلا ظناً كاذباً
وأما الأول وهو اعتقاد رجحان الوقوع فإن كان مطابقاً للمعتقد كان علماً أو تقليداً على التفصيل
المتقدم وإلا كان جهلاً والله أعلم الفصل الرابع في النظر والدليل والأمارة أما النظر
فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات أخر والمراد من التصديق إسناد الذهن
أمراً إلى أمر بالنفي أو بالإثبات إسناداً جازماً أو ظاهراً ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل إن كانت مطابقة
لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح وإلا فهو النظر الفاسد ثم تلك التصديقات المطابقة إما أن يكون بأسرها
علوماً فيكون اللازم عنها أيضاً علماً وإما أن يكون بأسرها ظنوناً فيكون اللازم ظناً وإما أن يكون
بعضها علوماً وبعضها ظنوناً فيكون اللازم أيضاً ظناً لأن حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات
فإذا كان بعضها ظنياً كانت النتيجة موقوفة على الظن والموقوف على الظن ظن فالنتيجة ظنية لا محالة
وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم والأمارة هي التي يمكن أن يتوصل
بصحيح النظر فيها إلى الظن الفصل الخامس في الحكم الشرعي قال أصحابنا
إنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أما الاقتضاء فيتناول اقتضاء الوجود
واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه
وأما التخيير فهو الإباحة فإن قيل هذا التعريف فاسد من أربعة أوجه أحدها أن حكم الله
تعالى على هذا التقدير خطابه وخطاب الله تعالى كلامه وكلامه عندكم قديم فيلزم أن يكون حكم الله تعالى
الحل والحرمة قديماً وهذا باطل من ثلاثة أوجه الأول أن حل الوطء في المنكوحة وحرمته في الأجنبية

صفة فعل العبد ولذلك نقول هذا الوطي حلال او حرام وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا يكون قديما
الثاني انه تعالى هذه المراة حلت لزيد بعد ما لم يكن كذلك وهذا يقتضي حدوث هذه
الاحكام الثالث انا نقول المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك اليمين وما كان معللا بامر
حادث يستحيل ان يكون قديما فثبت ان الحل يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون نفس
الخطاب وثانيها ان بعض الاحكام خارج عن هذا الحد وهو كون الشي سببا وشرطا ومانعا
وصحيحا وفاسدا وثالثها ان الحكم الشرعي قد يوجد في غير المكلف وذلك كجعل اتلاف الصبي
سببا لوجوب الضمان وجعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة ورابعها انكم ادخلتم كلمة او في الحد
وهو غير جائز لان الترديد والحد للايضاح وبينهما منافاة الجواب قوله الحل والحرمة صفات
الافعال قلنا لا نسلم فانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن
فعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل
متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكورا
او مخبرا عنه ويسمى بالاسم المخصوص قوله انا نقول حلت هذه المراة لزيد بعد ما لم يكن كذلك
قلنا حكم الله تعالى هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا [illegible] قديم وتعلق
حكمه محدث قوله الحكم يحصل معللا بالاشيا قلنا المراد بالسبب عندنا المعرف لا الموجب
قوله هذا التحديد يخرج عنه كونه سببا وشرطا وصحيحا وفاسدا قلنا المراد من كون الدلوك
سببا انا متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلوة ولا معنى لهذه السببية الا الايجاب
واذا قلنا هذا العقد صحيح لا نعني به الا ان الشرع اذن له في الانتفاع به ولا معنى لذلك الا
الاباحة قوله هذا التحديد يخرج عنه اتلاف الصبي ودلوك الشمس قلنا معنى قولنا اتلاف الصبي
سبب لوجوب الضمان ان الولي مكلف باخراج الضمان من ماله والرجل مكلف باداء الصلوة عند
الدلوك قوله كلمة او للترديد قلنا مرادنا ان كل ما وقع على احد هذه الوجوه كان حكما والله
اعلم الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعية وهو من وجوه التقسيم الاول
خطاب الله تعالى اذا تعلق بشي فاما ان يكون طلبا جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون طلب
الفعل وهو الايجاب او طلب الترك وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما ان يكونا على السوية
وهو الاباحة او يترجح جانب الوجود وهو الندب او جانب العدم وهو الكراهة فاقسام الاحكام
الشرعية هي هذه الخمسة وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها فلنذكر الان حدودها
واسماءها اما الواجب فالذي اختاره القاضي ابو بكر انه يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وقولنا
يذم تاركه خير من قولنا يعاقب تاركه لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب فلا يقدح ذلك في وجوب
الفعل ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال فكان يلزم ان
لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان الذي يشك في وجوبه وحرمته فقد
يخاف من العقاب على فعله مع انه غير واجب وقولنا شرعا اشارة الى ما ذهب اليه من ان هذه
الاحكام لا تثبت الا بالشرع وقولنا على بعض الوجوه ذكرنا ليدخل فيه الواجب المخير لانه يلام
على تركه اذا ترك معه بدله ايضا والواجب الموسع فانه يلام على تركه اذا تركه في كل الوقت والواجب

والواجب على الكفاية فانه يلام على تركه اذا تركه الكل قوله هذا الحد يدخل فيه السنة فان الفقهاء
قالوا ان اهل بلد لو اتفقوا على ترك سنة الفجر بالاصرار فانهم يحاربون بالسلاح قلت [illegible]
جوابه [illegible] الله تعالى اما الاسم فاعلم انه لا فرق عندنا بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا
اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب بما عرف بدليل ظني قالوا لان الفرض عبارة عن
المقدر قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط قال
الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت اذا ثبت هذا فنحن خصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل
قاطع لانه هو الذي علم حاله انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فسميناه بالواجب
لانه ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله تعالى قدره علينا فهذا الفرق ضعيف لان الفرض
هو المقدر لا انه الذي ثبت كونه مقدرا علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط لا انه الذي ثبت كونه
ساقطا علما او ظنا واذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما
محضا اما المحظور فهو الذي يذم فاعله شرعا واسماؤه كثيرة احدها انه معصية واطلاق
ذلك في العرف يفيد انه فعل ما نهى الله تعالى عنه وقالت المعتزلة انه الفعل الذي كرهه الله تعالى
والكلام فيه يتعلق بمسئلة خلق الاعمال وارادة الكائنات وثانيها انه محرم وهو قريب من المحظور
وثالثها انه ذنب وهو الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة ولذلك لا يوصف افعال البهائم
والاطفال به وربما يوصف فعل المراهق به لما يلحقه التاديب على فعله ورابعها انه مزجور
عنه ومتوعد عليه ويفيد في العرف ان الله تعالى هو المتوعد عليه والزاجر عنه وخامسها انه قبيح
وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى اما المباح فهو الذي اعلم فاعله او دل على انه لا ضرر عليه
في فعله وتركه ولا نفع في الاخرة واما الاسماء فالمباح يقال له انه حلال وطلق وقد يوصف الفعل
بان الاقدام عليه مباح وان كان تركه محظورا كوصفنا دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على
من اراقه وان كان الامام ملوما بترك اراقته اما المندوب فهو الذي يحمد فاعله ولا يذم على
تركه في نظر الشرع ويكون تركه جائزا وانما ادعم الفقهاء [illegible] عن جميع النوافل لا شتمالهم بذلك
على استمالتها الطاعة وزهدهم فيها فان النفوس من هذا دابه وعادته وقولنا في نظر
الشرع احترازا عن الاكل قبل ورود الشرع فانه يحمد تاركه لما فيه من اللذة لكن ذلك الرجحان
لما لم يكن مستفادا من الشرع لا يسمى مندوبا انه مرغب فيه لما انه بعث المكلف على فعله بالثواب
وثانيها انه مستحب ومعناه في العرف ان الله تعالى قد احبه وثالثها انه نفل ومعناه انه طاعة
غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير حتم ورابعها انه تطوع ومعناه ان المكلف انقاد لله
تعالى فيه مع انه قربة من غير حتم وخامسها انه سنة ويفيد في العرف انه طاعة غير واجبة ولفظ
السنة مخصوص في العرف بالمندوب بدليل انه يقال هذا الفعل واجب او سنة ومنهم من قال لفظ
السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم او
بادامته فعله لان السنة ماخوذة من الادامة ولذلك يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير
واجب وسادسها انه احسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى انفاعه
اما المكروه فيقال بالاشتراك على امور ثلثة احدها ما نهي عنه نهي تنزيه وهو الذي

اشعروا عليه ان يركض من فعله وان لم يكن على فعله عقاب وثانيها المحظور وكثيرا ما يقول
الشافعي رضي الله عنه اكره كذا وهو يريد التحريم وثالثها ترك الاولى كترك صلوة الضحى
ويسمى ذلك مكروها لا لنهي ورد في الترك بل لكثرة الفضل في فعلها القسم الثاني
الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا وتحصيل القول فيه ان الانسان اما ان يصدر عنه فعله وليس
هو على حالة التكليف واما ان يكون على حالة التكليف والاول كفعل النائم والساهي والمجنون والطفل
وهذه الافعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح وان كان قد يتعلق بها وجوب ضمان وارش
في مالهم ويجب اخراجه على وليهم والثاني ضربان لان القادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان
كان له فعله فهو الحسن وان لم يكن فهو القبيح ثم قال ابو الحسين القبيح هو الذي ليس للمتمكن
منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى قولنا ليس له معقول لا يحتاج الى تفسير ويتبع ذلك
ان يستحق الذم بفعله ويمكن ايضا انه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم واما الحسن
فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله وايضا ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق
الذم والكلام على هذه الحدود ان نقول لا بد فيه من الكشف عن المقصود اما الاول فنقول ما الذي اردت
بقولك ليس له ان يفعله فانه تعالى للقادر حرج من الفعل ليس له ان يفعله ويقال للقادر على
الفعل اذا كان ممنوعا عنه حسا انه ليس له ان يفعله ويقال للقادر اذا كان شديد النفرة
عن الفعل انه ليس له ان يفعل ويقال للقادر اذا زجره الشرع عنه انه ليس له ان يفعله
والتفسيران الاولان غير مرادين لا محالة والثالث غير مراد ايضا لان الفعل قد يكون حسنا
مع دوام النفرة الطبيعية عنه وبالعكس والرابع ايضا غير مراد لانه يصير القبح تفسير المنع
الشرعي فان قلت المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور الاربع من مسمى المنع
قلت لا نسلم ان هذه المفهومات الاربعة تشترك في مفهوم واحد وذلك لان المفهوم الاول
معناه انه لا قدرة له على الفعل وهذا اشارة الى العدم والمفهوم الرابع معناه انه يعاقب عليه
وهذا اشارة الى الوجود ونحن لا نعقل بينهما قدرا مشتركا فاما قوله ويتبع ذلك ان يستحق الذم
بفعله قلنا لما فسرت القبيح بانه الذي يستحق الذم بفعله وجب تفسير الاستحقاق والذم
فاما الاستحقاق فقد يقال الاثر يستحق المؤثر على معنى انه يفتقر اليه لذاته ويقال المالك يستحق
الانتفاع بملكه على معنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي
تفسير الاستحقاق بالحسن مع انه فسر الحسن بالاستحقاق حيث قال الحسن هو الذي لا يستحق
فاعله الذم فيلزم الدور وان اراد بالاستحقاق معنى ثالثا فلا بد من بيانه واما الذم فقالوا انه قول
او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير فنقول ان عنيت بالاتضاع ما ينفر عنه
طبع الانسان ولا يلائمه فهذا معقول لكن يلزم عليه ان لا يتحقق الحسن والقبح في حق الله تعالى
لما ان النفرة الطبيعية عليه ممتنعة وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه واعلم ان هذه الاشكالات
غير واردة على قولنا لانا نعني بالقبح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا ويندرج
فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وافعال الساهي والنائم
والبهائم وهو اولى من قول من قال الحسن ما كان مأذونا فيه شرعا لانه يلزم عليه ان لا يكون افعال

افعال الله تعالى حسنة ولو قلت الحسن هو الذي يصح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع عنه
شرعا خرج عنه فعل النائم والساهي والبهيمة ويدخل فيه فعل الله تعالى لان وجوب ذلك
العلم لا ينافي صحته والله الموفق القسم الثالث قالوا خطاب الله تعالى كما قد يرد
بالاقتضاء والتخيير فقد يرد ايضا بجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا كقوله تعالى في الزاني حكمان
احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا سببا لوجوب الحد لان الزنا لا يوجب الحد لعينه وذاته
بل بجعل الشرع ولقائل ان يقول ان كان المراد من جعل الشرع الزنا موجبا للحد هو انه قال
مهما رايت انسانا يزني فاعلم اني اوجبت عليه الحد فهذا حق ولكن يرجع حاصله الى كون
الزنا معرفا لحصول الحكم وان كان المراد ان الشرع جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهذا باطل
لعلتين وجه الاول ان حكم الله كلامه وكلامه قديم والقديم لا يعلل بالمحدث الثاني ان الشرع
لما جعل الزنا مؤثرا في وجوب هذا الحد فمعنى هذا الجعل اما ان يقال ان حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا
الجعل او ما بقيت فان بقيت كما كانت وحقيقته قبل هذا الجعل ما كانت مؤثرة فبعد هذا الجعل
وجب ان لا تصير مؤثرة وان لم تبق تلك الحقيقة كان هذا اعداما لتلك الحقيقة والشيء بعد عدمه
يستحيل ان يكون موجبا الثالث الشرع اذا جعل الزنا علة فان لم يصدر منه عند ذلك الجعل
اثر البتة استحال ان يقال انه جعله علة لان ذلك كذب والكذب على الشرع محال وان صدر عنه امر
فذلك الامر اما ان يكون هو الحكم او ما يوجب الحكم او لا الحكم ولا ما يوجبه فان كان الاول كان
المؤثر في ذلك الحكم هو الشرع لا ذلك السبب وان كان الثاني كان المؤثر في الحكم وصفا حقيقيا
وهذا قول المعتزلة في الحسن والقبح وسنبطله ان شاء الله تعالى وان كان الثالث فهو محال
لان الشرع لما اثر في شيء غير الحكم وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم اصلا
القسم الرابع الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان والصحة قد يطلق على
العبادات تارة وفي العقود اخرى اما في العبادات فالمتكلمون يريدون بصحتها كونها موافقة
للشريعة سواء وجب القضاء او لم يجب والفقهاء يريدون بصحتها انها اسقطت القضاء فصلوة من ظن
انه متطهر صحيحة في عرف المتكلمين لانها موافقة للامر المتوجه عليه والقضاء واجب بامر متجدد
وفاسدة عند الفقهاء لانها لا تسقط القضاء واما في العقود فالمراد من كون السبب صحيحا ترتب
اثره عليه واما الباطل فهو الذي لا يترتب اثره عليه واما الفاسد فهو مرادف للباطل عند
اصحابنا والحنفية جعلوه قسما متوسطا بين الصحيح والباطل وزعموا انه الذي يكون منعقدا
باصله ولا يكون مشروعا بسبب وصفه كعقد الربوا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع
من حيث انه مشتمل على الزيادة والكلام في هذه المسئلة قد يكون في اللغة فانه ولو ثبت هذا القسم
لم نناقشه في تخصيصه باسم الفاسد ويقرب من هذا الباب البحث عن قولنا في العبادة انها
مجزئة ام لا واعلم ان الفعل انما يوصف بكونه مجزئا اذا كان بحيث يمكن وقوعه بحيث يترتب
عليه حكمه ويمكن وقوعه بحيث لا يترتب عليه حكمه كالصلوة والصوم والحج اما الذي لا يقع الا على
جهة واحدة كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يقال فيه انه يجزئ او غير مجزئ اذا عرفت هذا
فنقول معنى كون الفعل مجزئا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به ومنهم من فسر الاجزاء

وسقوط القضاء وهو باطل لان الاتيان بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن الفعل مجزيا مع سقوط
القضاء ولان القضاء انما يجب بامر مجدد على ما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا لما تعلق وجوب القضاء بان
الفعل الاول لم يكن مجزيا يوجب قضاؤه بل العلة مانع المعلول القسم الخامس العبادة
توصف بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب اذا ادي في وقته سمي اداء واذا ادي بعد خروج وقته
المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المضروب له
سمي اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل في ضرب من الخلل والقضاء اسم لفعل ما فات وقته المحدود وههنا
مسئلتان الاولى لو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه لو لم يشتغل به مات فات فههنا لو اخر
عصى فلو اخر وعاش ثم اشتغل به قال القاضي ابو بكر هو قضاء لانه تحتم وقته بسبب غلبة
الظن وما اوقعه فيه وقال الغزالي رحمة الله عليه هذا اداء لانه لما انكشف خلاف ما ظن زال
حكمه قضاء وكما لو علم انه يعيش الثانية ان الفعل لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء
مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على قسمين احدهما ما وجب الاداء وتركه واتي بمثله خارج الوقت
فكان قضاء وهو كمن ترك الصلوة عمدا حتى فات وقتها ثم اداها خارج الوقت وثانيهما لا يجب الاداء وهو
القضاء ضربان احدهما ان يكون المكلف بحيث لا يصح منه الاداء والثاني ان يصح ذلك منه اما
الذي لا يصح منه الاداء فاما ان يمتنع ذلك منه عقلا كالنائم والمغمى عليه فانه يمتنع عقلا صدور
فعل الصلوة منه واما ان يمتنع ذلك منه شرعا كالحائض فانه لا يصح منها فعل الصوم الا
انه لما وجد في حقها سبب الوجوب وان لم يوجد الوجوب سمي الاتيان بذلك الفعل خارج الوقت
قضاء واما الذي يصح ذلك الفعل مع انه لم يجب عليه الفعل فالمقتضي لسقوط الوجوب
قد يكون من جهته كالمسافر فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم وقد يكون من الله تعالى
كالمريض فان المرض من الله تعالى وقد اسقط وجوب الصوم وفي جميع هذه المواضع اسم
القضاء انما جاء لانه وجد سبب الوجوب منفكا عن الوجوب لا لانه وجد وجوب الفعل كما يقوله
بعض من لا تحقيق له من الفقهاء لان المنع من الترك جزء ماهية الوجوب فيستحيل تحقق الوجوب
مع جواز الترك القسم السادس الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون عزيمة
او رخصة وذلك لان ما جاز فعله اما ان يجوز مع قيام المقتضي للمنع او لا يكون كذلك فالاول
الرخصة والثاني العزيمة ثم ما اباحه الله تعالى في الاصل من الاكل والشرب لا يسمى رخصة
ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر رخصة ثم الذي يجوز فعله
مع قيام المقتضي للمنع قد يكون واجبا كاكل الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع وقد
لا يكون واجبا كالافطار والقصر في السفر وترك كلمة الكفر عند الاكراه ولما تكلمنا في الحكم الشرعي
واقسامه فلنبين انه ثابت بالعقل او بالشرع الفصل السابع في ان حسن الاشياء
وقبحها لا يثبت الا بالشرع الحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا
وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او صفة نقص كقولنا
العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع ايضا في كونهما عقليين بهذا التفسير انما النزاع في كون الفعل
متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فعندنا ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ليس كذلك

وذلك لان كون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم والمدح وذلك الوجه قد يستقل
العقل بادراكه وقد لا يستقل اما الذي يستقل فقد يعلمه العقل ضرورة كالعلم بحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلمه نظرا كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع و
الذي لا يستقل العقل بمعرفته كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فان
العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد به علمنا انه لولا اختصاص كل واحد منهما بما لاجله
حسن وقبح والا لامتنع ورود الشرع به لنا ان دخول هذه الافعال في الوجود اما ان يكون على
سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح العقلي باطل بيان الاول
ان فاعل القبح اما ان يكون متمكنا من الترك او لا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وان
تمكن من الترك فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح او لا يتوقف فان توقف فذلك
المرجح اما ان يكون من العبد او من غيره او لا منه ولا من غيره اما القسم الاول فهو ان
يكون من العبد فهو محال لان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل واما القسم الثاني وهو ان يكون
من غير العبد فعند حصول ذلك المرجح اما ان يجب وقوع ذلك الاثر او لا يجب فان وجب فقد ثبت
الاضطرار لانه قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع وعند وجوده صار واجب الوقوع
وليس وقوع هذا المرجح بالعبد البتة فلم يكن للعبد تمكن في شيء من الاحوال من الفعل والترك ولا معنى
للاضطرار الا ذلك وان لم يجب فعند حصول هذا المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه اخرى
فترجح جانب الوجود على جانب العدم اما ان يتوقف على انضمام مرجح اليه او لا يتوقف فان توقف
لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما وانا قد فرضناه مرجحا تاما هذا خلف وايضا فالكلام في هذه
الضميمة كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال واما ان لا يتوقف على انضمام قيد اليه فمع ذلك المرجح
تارة يوجد الاثر وتارة لا يوجد ولم يكن رجحان الوجود على جانب العدم موقوفا على قصد من جهته
على ترجيح البتة والا لعاد الى القسم الاول وقد ابطلناه فحينئذ يكون دخول الفعل في الوجود
اتفاقيا لا اختياريا فقد ثبت الاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول ذلك المرجح لا من
العبد ولا من غير العبد فحينئذ يكون واقعا لا لمؤثر فيكون اتفاقيا واما ان قلنا ان المتمكن من الفعل
يتمكن من الترك لكن لا يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح فعلى هذا التقدير يكون رجحان
الفاعلية على التاركية اتفاقيا ايضا لان تلك القادرية لما كانت نسبتها الى الامرين على السوية
ثم حصلت الفاعلية في وقت دون التاركية من غير مرجح البتة كان رجحان الفاعلية على التاركية
اتفاقيا فان قلت لم لا يجوز ان يقال القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح قلت
هل اردت به يرجح مفهوما زائدا على كونه قادرا او ليس له مفهوم زائد عليه فان كان ذلك مفهوما زائدا
على كونه قادرا كان ذلك هو ان رجحان الفاعلية على التاركية لا يحصل الا عند انضمام قيد اخر
الى القادرية فيصير هذا هو القسم الاول الذي تكلمنا فيه وان لم يكن ذلك مفهوما زائدا الا انه يبقى قولكم
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر الا ان صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه حصل
الاثر في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يكون ذلك القادر قد رجحه او قصد ايقاعه ولا
معنى للاتفاق الا ذلك فيثبت بالبرهان القاطع ان دخول هذه الافعال في الوجود اما ان يكون على سبيل

لا اضطرارًا وعلى سبيل الاتفاق واذا ثبت ذلك امتنع القول بالقبح العقلي بالاتفاق اما على قولنا
فظاهر واما عند الخصم فلانه لا يجوز ورود التكليف بذلك فضلا عن ان يقال ان حسنه معلوم
بضرورة العقل حجة ما ذكرنا ان القول بالقبح العقلي باطل اما الخصم فقد ادعى العلم الضروري
بقبح الظلم والكذب والجهل وبحسن الانصاف والصدق ثم قالوا هذا العلم غير مستفاد من الشرع
لان البراهمة مع انكارهم الشرائع عالمون بهذه الاشياء ثم زعموا بعد ذلك ان المقتضي لقبح الظلم
مثلا هو كونه ظلما لانا متى عرفنا الظلم بكونه ظلما علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا اخر ومتى اغفلنا
عن كونه ظلما لا نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فثبت ان المقتضي ليس الا هذا الوجه ومنهم
من حاول الاستدلال بامور احدها ان الفعل الذي حكم فيه بالوجوب مثلا لو لم يختص بما لاجله
استحق ترتب ذلك الحكم والا كان تخصيصه بالوجوب دون سائر الاحكام ودون سائر الافعال
ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر لا لمرجح وثانيها انه لو لم يكن الحسن والقبح الا بالشرع لحسن
من الله تعالى كل شيء ولو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب ولو حسن
منه لما امكننا ان نميز بين النبي وبين المتنبي وذلك يفضي الى بطلان الشرائع وثالثها انه لو
حسن من الله كل شيء لما قبح منه الكذب وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده فان قلت
الكلام النفساني يستحيل ان يكون كذبا فقلت هب انه كذلك لكنه لا يجوز ان يكون هذه الكلمات
التي نسمعها مخالفة لما عليه الشيء في نفسه وحينئذ يعود الاشكال ورابعها ان العاقل اذا
قيل له ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك ايضا دينارا واستوى الصدق والكذب
في جميع الامور الا في كونه صدقا وكذبا فانا نعلم بالضرورة ان العاقل يختار الصدق ولولا
ان الصدق لكونه صدقا حسن والا لما كان كذلك وخامسها ان الحسن والقبح لو لم يكونا
معلومين قبل الشرع لاستحال ان يعلما عند ورود الشرع بهما لانهما اذا لم يكونا معلومين قبل
ذلك فعند ورود الشرع بهما يكون واردا بما لا يعقله السامع ولا يتصوره وذلك محال فوجب
ان يكونا معلومين قبل الشرع والجواب عن دعوى الضرورة انها مسلمة لكن في محل
النزاع فان كل ما كان ملائما للطبع حكموا بحسنه وما كان منافرا للطبع حكموا بقبحه وهذا القدر
مسلم فان ادعيتم امرا زائدا عليه فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على التصديق فان
كل ذلك غير مسلم عند علمه فضلا عن ادعاء العلم الضروري فيه فان قلت الظلم ملائم لطبع
الظالم ومع ذلك فانه يجد في صريح العقل قبحه وان من خاطب الجماد بالامر والنهي فانه لا يستقبح
طبعه مع ان قبحه معلوم بالضرورة وان من انشا قصيدة غراء في شتم الملائكة والانبياء كتبها
بخط حسن وقراها بصوت طيب حزين فانه يميل الطبع اليه ويستقبحه العقل علمنا ان مرجع
العقل مغاير لمرجع الطبع قلت الجواب عن الاول ان الظالم لا يميل طبعه الى الظلم لانه
لو حكم بحسنه لما قدر على دفع الظلم والجور عن نفسه والنفرة عن الظلم متمكنة في طبع الظالم والمظلوم
الا انه انما رغب فيه لمعارض يختص به وهو اخذ المال منه والحكم بحسن الاحسان انما كان
لان الحكم بحسنه لا يفضي الى وقوعه وهو ملائم لطبع كل احد والحكم بقبح الكذب انما كان لكونه
على خلاف مصلحة العالم وبحسن الصدق لكونه على وفق مصلحة العالم وبحسن امداد الحرف لانه

لانه يقتضي حسن الذكر وان لم يوجد ذلك فلان من شاهد شخصا من ابناء جنسه في الالم تالم قلبه فالقصد
منه دفع ذلك الالم عن القلب وذلك مما جبل الله الطبع واما مخاطبة الجماد فلا نسلم
انه مستقبح بل يجري مجرى استقباح الظلم والعذر الذي فيه من الاستقباح انما كان لاتفاق اهل العالم
على ان الانسان لا يجب ان يشتغل الا بما يفيده فائدة اما عاجلة او اجلة واما القصيدة المشتملة
على الشتم فانما يستقبح لانه صاحبها الى معاقبة ارباب الفضائل بالشتم والاستخفاف وهو على مضادة
مصلحة العالم فظهر ان المرجع بهذه الاشياء الى ملائمة الطبع ومنافرته ونحن تدبرنا علمنا على
ان الحسن والقبح بهذا المعنى معلوم بالعقل والنزاع في غيره سلمنا تحقق الحسن والقبح لكن
لا نسلم ان المقتضي لقبح الظلم هو كونه ظلما ولم لا يجوز ان المقتضي لقبحه امر اخر قوله العلم بالقبح
دائر مع العلم بكونه ظلما وجودا وعدما قلنا لم قلتم ان الدوران العقلي دليل العلية وما الدليل
عليه ثم انه معارض بالمضافات فان العلم بكل واحد من المتضايفين دائر مع العلم بالاخر وجودا وعدما
مع انه يمتنع كون احدهما علة للاخر وتمام تقرير هذا السؤال ان شاء الله تعالى في كتاب القياس
سلمنا ان الذي ذكرتم يقتضي ان يكون قبح الظلم لكونه ظلما لكن معارض بوجهين الاول وهو ان
المفهوم من الظلم اضرار غير مستحق وكونه غير مستحق امر عدمي والعدمي لا يصلح ان يكون
علة للحكم الثابت ولا ان يكون جزء العلة اذ لو جاز اسناد الامر الثبوتي الى الامر العدمي لجاز اسناد
العالم الى مؤثر عدمي وحينئذ ينسد علينا باب معرفة كون الله تعالى موجدا ولان العدم نفي محض
فيستحيل ان يكون مؤثرا فان قلت لم لا يجوز ان يكون العدم شرطا لتاثير العلة في المعلول
قلت لانه اذا حصل هذا العدم لم يكن العلة مؤثرة في المعلول وعند حصوله يصير مؤثرا فيه فيكون
العلة بحيث يستلزم المعلول ويستعقبه امرا ثبت حدوثه بهذا العدم وليس له سبب
اخر سواه فوجب تعليله بهذا العدم فيلزم تعليل الامر الثبوتي بالامر العدمي وهو محال الجواب
عما احتجوا به اولا ان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر ان افتقر الى المرجح توقف رجحان فاعلية
العبد على تاركيته على مرجح غير صادر منه حينئذ والا وقع التسلسل ويكون رجحان الفاعلية
على التاركية عند ذلك واجبا والا لزم الرجحان لا لمرجح واذا كان كذلك لزم الجبر ويلزم من
لزوم الجبر القطع ببطلان القبح العقلي وان لم يفتقر الرجحان الى المرجح اصلا فقد اندفع
هذه الشبهة بالكلية والجواب عما احتجوا به ثانيا ان الاستدلال بالمعجز على الصدق
مبني على مقامين احدهما ان الله تعالى انما خلق ذلك المعجز لاجل التصديق والثاني
ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق والقول بالحسن والقبح انما ينفع في المقام الثاني لا في
المقام الاول فلم قلتم ان الله عز وجل ما خلق هذا الفعل الا لغرض التصديق وتحقيقه
ان لو توقف الرجحان على المرجح لزم الدور واذا لزم الجبر بطل القبح العقلي ولو لم يتوقف
على المرجح جاز ان يقال ان الله تعالى خلق ذلك المعجز لا لغرض اصلا ثم ان كان ذلك لغرض
فلم قلت انه لا غرض سوى التصديق فان قلت القول بالقبح العقلي يمنع من خلق المعجز
على يد الكاذب مطلقا لان خلقه عند الدعوى يوهم ان المقصود منه التصديق فاذا كان الامر
كذا كان ذلك ايهاما لتصديق الكاذب وانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح قلت لم قلت

ان الفعل الذي يوهم القبيح ولم يكن موجبا له قبح وذلك لان المكلف لما علم ان خلق المعجز عند الدعوى
يحمل على كونه للتصديق وان يكون لغيره فلو حمله على التصديق قطعا كان التقصير من المكلف حيث قطع لا
في موضع القطع وهذا كما في المتشابهات فانه يوهم القبيح ولكنه لما احتمل سائر الوجوه علم ان لا قبح
منها من الله تعالى في القران وشبه ان الالزام الذي اوردوه علينا في اجرى المقدمتين وارد عليهم في
المقدمة الاخرى وكل ما يجعلونه جوابا عنه في تقرير اجرى المقدمتين فهو جوابنا في تقرير المقدمة
الاخرى والجواب عما ذكروه ثانيا انه علم ايضا ان الكذب قد يكون حسنا وذلك في صورتين
احديهما ان الكافر اذا قصد قتل النبي عليه السلام وعلم صاحب الدار انه لو اخبر عن مكان النبي او استعمل
التعريض لقتله قطعا فههنا الصدق قبيح والكذب حسن وثانيهما ان من توعد غيره ظلما وقال لافعلن
ما قلت صدقا لا محالة فمتى لم يفعل ذلك صار هذا الخبر كذبا ولو كان الكذب قبيحا لكان ترك هذا الشيء
مستلزما للقبيح ومستلزم القبيح قبيح فيجب ان يكون ترك هذا الشيء قبيحا فيكون فعله حسنا لا محالة
وذلك باطل اتفاقا فان قيل الجواب عن الصورة الاولى من وجهين احدهما لا نسلم انه يحسن الكذب
هناك ويقبح الصدق فان الواجب ان يأتي فيه بالمعاريض فان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
سلمنا انه يحسن الكذب ولكن كونه كذبا يقتضي القبح والحكم قد يتخلف عن المقتضي لمانع اذ لا يلزم
حصول الحكم عند حصول العلة وهذا هو الجواب ايضا عن الصورة الثانية قلنا الجواب عن
الاول ان الحسن انما يصير [illegible] المعاريض بانضمام امور اليه دل الظاهر عليه اما زيادة او
نقصان او تقييد مطلق او تخصيص عام مع انه لا ينبه السامع على انه نوى ذلك لانه لو نبهه عليه لما
حصل المقصود واذا جوزتم حسن ذلك لاجل مصلحة تقتضي ذلك لم يمكنكم اجراء خطاب الله تعالى
على ظاهره الا اذا عرفتم انه لم يوجد هناك مصلحة تقتضي صرفها عن ظواهرها وذلك لا سبيل اليه
الا ان يقال لا نعرف هذا المعارض لكن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء وعن الثاني ان تخلف
الاثر العقلي عن الموثر العقلي محال والا كان عدم المانع جزءا من العلة وهو محال ثم ان سلمناه لكن
الالزام عائد عليكم لانكم لما جوزتم في العلة تخلف الحكم عن الموثر لمانع جاز في كل خبر كاذب
ان لا يكون قبيحا لاجل انه وجد مانع منع من قبحه وحينئذ لا يحصل القطع بكونه صدقا بل غاية
ما في الباب ان يحصل الظن بقبحه والجواب عما ذكروه رابعا انما يرجح الصدق على الكذب
في تلك الصورة لما ان اهل العالم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق لما ان نظام العالم لا
يحصل الا بذلك والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لا جرم ترجح الصدق عنده
على الكذب فان قيل انا نفرض نفسي خالية عن الالف والعادة والمذهب والاعتقاد ثم نعرض
على نفسي عند هذا الفرض هذه القضية فاجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب قلت
هب انك فرضت نفسك خالية عن الالف والعادة والمذهب ولكن فرض الخلو عن هذه العوارض
لا يوجب حصول الخلو عن العوارض بل لو انك خلوت حقا من العوارض في ذلك الوقت لما ادركت
هل تحكم بهذا الحكم ام لا والجواب عما ذكروه خامسا ان عندنا الموقوف على الشرع ليس
هو تصور الحسن والقبح فان قبل الشرع تتصور ماهية ترتب العقاب والاثم على الفعل
وعلم هذا الترتب تصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع انما الموقوف على الشرع هو

هو التصديق به فافترق احدهما من الاخر والله الموفق وقد جرت عادة اصحابنا ان يتكلموا بعد
هذه المسألة في مسألتين اخريين احديهما ان شكر المنعم لا يجب عقلا والثانية انه لا حكم قبل
الشرع واعلم انا متى ابطلنا القول بالقبح والحسن العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين
المسألتين لا محالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين وبينوا انه بعد تسليم هذين
الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين الفصل الثامن في ان شكر المنعم واجب
شرعا وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا لنا النص والمعقول اما النص فقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل واما المعقول فهو انه لو وجب لوجب اما لفائدة او لا لفائدة والقسمان باطلان فالقول
بالوجوب باطل انما قلنا انه لا يجوز ان يكون لفائدة لان تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى المشكور
او الى غيره والاول باطل لانه تعالى منزه عن جلب المنافع ودفع المضار والثاني باطل لان الفائدة
العائدة الى الغير اما جلب المنفعة او دفع المضرة لا جائز ان يكون ذلك جلب المنفعة لوجهين
احدهما ان جلب المنفعة غير واجب والفعل فما يفضي اليه اولى ان لا يكون واجبا الثاني
انه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع لان الشكر لما كان واجبا فاداء الواجب لا يقتضي شيئا اخر
الثالث ان الله تعالى قادر على ايصال كل المنافع بدون فعل الشكر فيكون توسط هذا الشكر
غير واجب عقلا ولا جائز ان يكون لدفع المضرة لانه اما ان يكون لدفع مضرة عاجلة وهو باطل
لان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فكيف يكون دفعا للمضرة العاجلة واما ان يكون لدفع مضرة
اجلة وهو باطل ايضا لان القطع بحصول المضرة عند عدم الشكر انما يمكن اذا كان المشكور
يسره الشكر ويسوءه الكفران فاما اذا كان منزها عنهما استوى الشكر والكفران بالنسبة
اليه فلم يمكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر بل احتمال حصول العقاب على الشكر
قائم من وجوه احدها ان الشاكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك
الغير بغير اذنه من غير ضرورة وهو لا يجوز وثانيها ان العبد اذا حاول مجازاة المولى
على انعامه عليه استحق التأديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة فوجب ان لا يجوز
وثالثها ان من اعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز او قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه
في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها استحق التأديب وكل نعم الدنيا بالقياس الى
خزائن الله تعالى اقل من تلك الكسرة الى خزائن ذلك الملك فلعل الشاكر يستحق العقاب
بسبب شكره ورابعها لعله لا يهتدي الى الشكر اللائق فيأتي بغير اللائق فيستحق العقاب
وانما قلنا انه لا يمكن ان يجب لا لفائدة لوجهين الاول ان ذلك عبث وانه قبيح والثاني
ان المعقول من الوجوب ترتب الذم والعقاب على الترك فاذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب
فان قيل لم لا يجوز ان يقال وجب الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لان وجوب كل شيء لو كان لاجل
شيء اخر لزم التسلسل فثبت انه لا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته وعندنا الشكر واجب
لنفس كونه شكرا كما ان دفع الضرر عن النفس واجب لنفس كونه دفعا للضرر وكذلك فان
العقلاء يعلمون وجوبه عند ما يعلمون كونه شكرا للنعمة وان لم يعلموا جهة اخرى من جهات الوجوب

سلمنا عن هذا المقام لم لا يجوز انه تعالى وجب الشكر عليه لدفع ضرر الخوف وذلك لانه يجوز ان
يكون خالقه طلب منه الشكر على ما انعم عليه فلو لم يقدم على الشكر كان مستوجبا للذم والعقاب
اقصى ما في الباب انه تعالى كما يجوز هذا يجوز ايضا ان يكون تعذيبه من الشكر لتلك الوجوه الاربعة
المذكورة في الاستدلال لكن الظن الاول اغلب لان المشتغل بالخدمة والمواظب على الشكر احسن
حالا من المعرض عن الخدمة والمتغافل عن الشكر واما مثل نعمة الله بكسرة الخبز فليس كذلك
لان خلقه للعبد واحياءه واقداره وما منحه من كمال العقل وتمكينه من انواع النعم اعظم من
جميع خزائن ملوك الدنيا وما اكرمهم به بعد تمام هذه النعمة من بعثة الرسل وانزال كتبه
عليهم وتصحيح داود وسليمن بالشكر في قوله تعالى وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من
عباده المؤمنين ولا يجب اذا كان تعالى قادرا على اضعاف ما منحه عبده ان يستحقر ما منحهم
اياهم كما ان الملك اذا اعطى قناطير ذهب فانه لا يستحقر ذلك لاجل خزائنه مشتملة على اضعاف
اضعافه ما اعطى سلمنا ان وجوبه ليس لفائدة زائدة فلم لا يجوز ذلك قوله انه عبث والعبث
قبيح قلت انكم تنكرون القبح العقلي فكيف تمسكتم به في هذا الموضع سلمنا ان ما ذكرتموه
يوجب ان لا يجب الشكر عقلا لكنه يوجب ايضا ان لا يجب شرعا فانه يقال انه تعالى لو اوجبه
لاوجبه اما لفائدة او لا لفائدة الى اخر التقسيم ولما كان ذلك باطلا بالاتفاق فكذا ما ذكرتموه
سلمنا صحة دليلكم ولكنه معارض بوجوه الاول ان وجوب شكر النعمة مقرر في بداية العقول
وما كان كذلك لم يكن الاستدلال على نقيضه قادحا فيه الثاني هو ان من وصل الى طريقين
وكان احدهما امنا والاخر مخوفا فان العقل يقتضي سلوك الطريق الامن دون المخوف وههنا
الاشتغال بالشكر طريق امن والاعراض عنه مخوف فكان الاشتغال بالشكر اولى الثالث
انه لو لم يجب الشكر في العقول لم يجب طلب معرفة الله تعالى ايضا لانه لا فرق في العقل بين
البابين ولو لم يجب طلب معرفة الله تعالى في العقل لزم افحام الانبياء لانهم اذا اظهروا
المعجزة قال المدعوون لا يجب علينا النظر في معجزتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا
بنظرنا في معجزتكم ولا نعرف وجوب ذلك علينا وذلك يقتضي افحام الانبياء الجواب
قوله لم لا يجوز ان يجب الشكر لنفس كونه شكرا قلنا قولنا لو وجب الشكر لوجب اما لفائدة
او لا لفائدة تقسيم دائر بين النفي والاثبات ولا يحتمل الثالث البتة وايضا فقولكم انه وجب
لكونه شكرا معناه ان كونه شكرا يقتضي ترتب الذم والعقاب على تركه وهو داخل فيما ذكرناه
ولا يكون هذا قسما زائدا على ما ذكرناه قوله انما يجب لدفع ضرر الخوف قلنا وكما ان الخوف
حاصل في فعل الشكر كما انه حاصل في تركه واذا حصل الخوف على الامرين بقي البقاء على الترك
بحكم الاستصحاب اولى فان لم يثبت اولوية الترك فلا اقل من ان لا يثبت القطع بوجوب الفعل
قوله الاشتغال بالخدمة اولى قلنا هذا مسلم في حق من ينتفع بالخدمة ويتأذى بالاعراض
فاما في حق من لا يجوز النفع والضر عليه فمحال وايضا فمثل هذه التراجيح لا تفيد الا الظن
قوله لا يجوز تشبيه نعمة الله تعالى بكسرة الخبز قلنا التشبيه واقع في النسبة لا في المقدار
ونحن لا نشك ان جميع نعم الدنيا بالاضافة الى خزائن الله تعالى اقل من الكسرة بالاضافة الى الخزائن

خزائن ملوك الدنيا قوله الحكيم يقبح منه العبث قلنا لا نسلم القبح العقلي وانت لا تقول
به قلنا قد ذكرنا ان اصحابنا تكلموا في هذه المسئلة بعد تسليم القبح العقلي ليثبتوا ان كلام المعتزلة
ساقط في هذا الفرع مع تسليم ذلك الاصل واذا كان المقصود لم يكن ما قالوه قادحا فيه اما قوله
هذا يقتضي ان لا يحسن ايجاب الشكر من الله تعالى قلنا غرضنا من الدليل الذي ذكرناه بيان
انه لو صح التحسين والتقبيح العقلي لما امكن القول بايجاب الشكر لا عقلا ولا سمعا وقد بينا
ذلك فيما تقدم فلم كلفه وحسنه شرعا قلنا لان من مذهبنا انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى
وافعاله بالاغراض بل له بحكم المالكية ان يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة اصلا وهذا
مما لا يمكن الخصم من القول به فسقط السؤال اما قوله بان وجوب الشكر معلوم بالضرورة قلنا
في حق من يستحق الشكر وشنوع الكفران اما في حق من لا يمكن ذلك فلا نسلم فان ادعيت
ان وجوبه على الاطلاق معلوم بالضرورة واشتغالكم في ذلك بالانكار فنحن نحلف بالايمان التي لا
مخارج منها انا راجعنا عقولنا وذهبنا وطرحنا الهوى والتعصب فلم نجد عقلنا جازما بذلك
في حق من لا يصح عليه النفع والضرر بل ولا ظنا فان كذبتمونا في ذلك كان ذلك لجاجا ولم
تسلموا من المقابلة بمثله واما قوله ترجيح الطريق الامن على المخوف من لوازم العقل
قلنا نعم ولكنا بينا ان كلا الطرفين مخوف فوجب التوقف قوله انه يفضي الى افحام الانبياء
قلنا العلم بوجوب النظر والفكر ليس ضروريا بل نظريا فللمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك
لو نظرت فعرفت وجوب النظر لكني لا انظر في انه هل يجب النظر علي واذا لم انظر فيه
لا اعرف وجوب النظر في معجزتك فيلزم الافحام فان قلت بل اعرف بضرورة العقل وجوب النظر
علي قلت هذه مكابرة لان وجوبه علي متوقف على العلم بان النظر في هذه الامور الالهية
يفيد العلم وذلك ليس بضروري بل نظري خفي فان كثيرا من الفلاسفة قالوا النظر العقلي يفيد
اليقين في الهندسيات والحسابيات فاما في الامور الالهية فلا يفيد الا الظن ثم بتقدير
ان ثبت كونه مفيدا للعلم فانما يجب الاتيان به لو عرف ان غيره لا يقوم مقامه في افادة العلم
وذلك مما لا سبيل اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على ذلك المقامات
النظرية والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا كان العلم بوجوب النظر نظريا لا ضروريا
وحينئذ يتحقق الالزام فكل ما جعله الخصم جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه وبالله التوفيق
الفصل التاسع في حكم الاشياء قبل السمع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا
كالتنفس في الهواء وغيره وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف ما
لا يطاق واما ان لا يكون اضطراريا كاكل الفاكهة وغيرها فعند المعتزلة البصرية وطائفة
من الفقهاء الشافعية والحنفية انها على الاباحة وعند المعتزلة البغدادية وطائفة من
الامامية وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية انها على الحظر وعند ابي الحسن الاشعري
وابي بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء انها على الوقف ثم هذا الوقف تارة يفسر بانه لا حكم
وهذا لا يكون وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان هناك
فلا ندري انه اباحة او حظر لنا ان قبل السمع ما ورد خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت

للافعال بعض من الاحكام لما ثبت ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع اما القائلون بالاباحة فقد تمسكوا
بامور منها الاولى ما اعتمد ابو الحسين البصري رحمة الله عليه وهو ان تناول الفاكهة مثلا
منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا مضرة فيه على المالك فوجب القطع بحسنه اما انه
منفعة فلا شك فيه واما انه خال عن امارات المفسدة فلان الكلام فيما اذا كان كذلك
واما انه لا ضرر على المالك فظاهر واما انه متى كان كذلك حسن الانتفاع به فلانه
يحسن منا الاستظلال بحائط غيرنا والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته لغير
اذنه اذا خلا عن امارات المفسدة وانما حسن ذلك لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة
عن مضرة لان العلم بالحسن دار مع العلم بهذه الاوصاف وجودا وعدما وذلك دليل العلية
وهذه المعاني قائمة في مسألتنا فوجب الحكم بالحسن فان قيل هب انكم لم تعلموا فيه مفسدة
ولكن احتمال مفسدة قائم فلم لا يكفي ذلك في القبح قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول
ان العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة الى امارة واما المفسدة الخالية عن امارة
فلا عبرة بها الا ترى انهم لا يلومون من قام من تحت حائط لا ميل فيه لجواز سقوطه ويلومون
اذا كان الجدار مائلا ويلومون من امتنع عن اكل طعام شهي لتجويز كونه مسموما من
غير امارة ولا يلومونه على الامتناع عند قيام امارة فعلمنا ان مجرد الاحتمال لا يمنع الحسن
الثاني لو قبح الاقدام لتجويز كونه مفسدة لقبح الاحجام عنه لتجويز كونه مفسدة وفيه وجوب
الانفكاك عن كل واحد منهما وهو تكليف ما لا يطاق الوجه الثاني في اصل المسألة ان الله
تعالى خلق الطعوم في الاجسام مع امكان ان لا يخلقها فيها فذلك يقتضي ان يكون له تعالى
فيها غرض لحكمته والا كان عبثا ويستحيل ان يعود الغرض الى الله تعالى لامتناع ذلك عليه
فلا بد وان يكون الغرض عائدا الى غيره فاما ان يكون الغرض هو الاضرار او الانتفاع او لا هذا ولا
ذاك والاول باطل اما اولا فباتفاق العقلاء واما ثانيا فلانه لا يحصل الضرر الا بادراكها
فاذا كان الضرر مقصودا ولا ادراك الا من لوازم المقصود كان مأذونا فيه لان لازم المطلوب
مطلوب ولا يجوز ان يكون الغرض امرا وراء الاضرار والانتفاع لانه باطل بالاتفاق فثبت
ان الغرض هو الانتفاع وذلك الانتفاع لا يعقل الا على احد اوجه اما بان يدركها واما بان
يجتنبها لكونها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها واما بان يستدل بها وفي كل
ذلك انما يحصل بادراكها اذا عرفت والمعرفة بها موقوفة على ادراكها لان الله تعالى لم يخلق
فينا المعرفة بها من دون ذلك فصح انه لا فائدة فيها الا بالانتفاع بها الوجه
الثالث انه حسن من العقلاء التنفس في الهواء وان دخلوا منه اكثر مما يحتاج اليه الحيوة
ومن رام ان لا يزيد على قدر ما يحتاج اليه عده العقلاء من المجانين والعلة في حسنه انه
انتفاع لا يعلم فيه مفسدة وهي قائمة في مسألتنا وهذه الدلالة غير الدلالة الاولى واستنشاق
الهواء مثال لذلك اما القائلون بالحظر فقد احتجوا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فوجب
ان لا يجوز قياسا على الشاهد واحتجوا بالبرهان على فساد قولنا انه لا حكم بوجهين احدهما
ان قولنا لا حكم هذا حكم بعدم الحكم والجمع بين اثبات الحكم وعدمه متناقض والثاني ان هذه

التصرفات اما ان يكون ممنوعا عنها فيكون على الحظر او لا يكون فيكون على الاباحة
فلا واسطة بين النفي والاثبات والجواب عن الاول ان الحكم في الاصل ممنوع سلمناه
لكن لا نسلم كونه معللا بالوصف المذكور والاعتماد في اثباته على الدوران العقلي وقد
ابطلناه وعن الثاني ما تقدم فيما ذكروه من التقسيم ثم بالنقض بالطعوم المؤذية المهلكة
وعن حجة اصحاب الحظر بانا نجوز [illegible] بدليل [illegible] كالاستظلال بحائط الغير [illegible] ان هذا
القياس لا دليل عليه وعن الناقض بان نقول [illegible] الاخبار عن عدم الاباحة والحظر
وعن الاخير ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة وان فسرناه بالعلم بعدم
الحكم [illegible] هو القدر [illegible] لا باحة [illegible] حاصل في فعل البهيمة مع انه لا يسمى مباحا بل المباح
هو الذي اعلم فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك فاذا تبينا انه لا يوجد هذا
الاعلام لا عقلا ولا شرعا لم يكن مباحا وظهرت الواسطة والله اعلم الفصل
العاشر في ضبط ابواب اصول الفقه قد عرفت ان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه
وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها اما الطرق فاما ان يكون عقلية او سمعية اما
العقلية فلا مجال لها عندنا في الاحكام لما بينا انها لا تثبت الا بالشرع واما عند المعتزلة
فانها مجال لان حكم العقل في المنافع الاباحة وفي المضار الحظر واما السمعية فاما ان يكون
منصوصة او مستنبطة اما المنصوص فهو اما قول او فعل يصدر عمن لا يجوز الخطأ عليه
والذي لا يجوز الخطأ عليه هو الله تعالى ورسوله ومجموع الامة والصادر عن الرسول وعن الامة
اما قول او فعل والفعل لا يدل الا مع القول فيكون الدلالة المتعلقة بالقولية مقدمة على الدلالة الفعلية
والدلالة القولية اما ان يكون النظر في ذاتها وهي الاوامر والنواهي واما في عوارضها اما بحسب
متعلقاتها وهو العموم والخصوص او بحسب كيفية دلالتها وهي المجمل والمبين والنظر
في الذات مقدم على النظر في العوارض فلا جرم باب الاوامر مقدم على باب العموم والخصوص
ثم النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الامر والنهي والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفية
تعلق الامر والنهي بتلك المتعلقات والمتعلق بالشيء مقدم على النسبة العارضة بين الشيء ومتعلقه
فلا جرم قدمنا باب العموم والخصوص على باب المجمل والمبين ولما فرغنا عنه لا بد من باب
الافعال ثم هذه الدلائل قد يرد تارة لاثبات الحكم واخرى لرفعه فلا بد من باب النسخ وانما
قدمناه على باب الاجماع لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وكذا القياس ثم ذكرنا بعده
باب الاجماع ثم هذه الاقوال والافعال قد يحتاج الى التمسك بها من لم يشاهد ولا اهل الاجماع
ولا يصل اليهم هذه الادلة الا بالنقل ولا بد من البحث عن النقل الذي يفيد العلم والنقل الذي يفيد
الظن وهو باب الاخبار فهذه جملة ابواب اصول الفقه بحسب الدلائل المنصوص عليها
ولما كان التمسك بالمنصوصات انما يمكن بواسطة اللغات فلا بد من تقديم باب اللغات على الكل
واما الدليل المستنبط فهو القياس فهذا هو ابواب طرق الفقه واما ابواب كيفية
الاستدلال بها فهو باب التراجيح واما كيفية حال المستدل بها فالذي يجوز له الحكم بما الله تعالى به
ان كان عالما فلا بد له من الاجتهاد وهو باب شرائط الاجتهاد واحكام المجتهدين وان كان

عاميا فلابد له من الاستفتاء وهو باب المفتي والمستفتي ثم نختم الابواب بذكر امور اختلف
المجتهدون في كونها طرقا الى الاحكام الشرعية فهذه مجموع ابواب اصول الفقه اولها اللغات
وثانيها الامر والنهي وثالثها العموم والخصوص ورابعها المجمل والمبين وخامسها الافعال
وسادسها الناسخ والمنسوخ وسابعها الاجماع وثامنها الاخبار وتاسعها القياس وعاشرها
التراجيح وحادي عشرها الاجتهاد وثاني عشرها الاستفتاء وثالث عشرها الامور التي اختلفوا
في انها هل هي طرق الى الاحكام الشرعية ام لا ولنختم هذا الفصل بذكر بحثين الاول
ان تحصيل هذا العلم فرض والدليل عليه ان علم حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلفين واجبة
ولا طريق الى تحصيلها الا بهذا العلم وما لا يتأدى الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف
فهو واجب انما قلنا ان معرفة حكم الله واجبة للاجماع على ان المكلف غير مخير بين النفي والاثبات
في الوقائع النازلة بل لله تعالى في كل واقعة او في اكثرها احكام معينة على المكلف وانما قلنا انه لا
طريق الى معرفة حكم الله تعالى الا بهذا العلم لان المكلف اما ان يكون عاميا او لا يكون فان كان عاميا
ففرضه السؤال لكن لابد من انتهاء السائلين الى العالم والا لزم الدور والتسلسل وعلى جميع التقادير
فحكم الله تعالى لا يصير معلوما الا اذا كان عالم والعالم لا يمكنه ان يعرف حكم الله تعالى الا بطريق لانعقاد
الاجماع على ان الحكم بمجرد التشهي غير جائز ولا معنى لاصول الفقه الا تلك الطرق فثبت انه لا سبيل
الى معرفة حكم الله تعالى الا باصول الفقه ان شاء الله تعالى البحث الثاني في انه من فروض الكفايات
لانا سنقيم الدلالة في باب المفتي والمستفتي على انه لا يجب على الناس باسرهم طلب الاحكام
بالدلائل المفصلة بل يجوز الاستفتاء وذلك يدل على ان تحصيل هذا العلم ليس من فروض الاعيان
بل من فروض الكفايات والله اعلم الكلام في اللغات وفيه تسعة ابواب
الباب الاول في الاحكام الكلية للغات اعلم ان البحث اما ان يقع عن ماهية الكلام
او عن كيفية دلالته ولما كانت دلالته وضعية فالبحث اما ان يقع عن الواضع او الموضوع او
عن الموضوع له او عن الطريق الذي به يعرف الوضع النظر الاول في البحث عن ماهية الكلام
اعلم ان لفظ الكلام عند المحققين منا يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات
المقطعة المسموعة والمعنى الاول مما لا حاجة في اصول الفقه الى البحث عنه اما الذي يتكلم فيه فالقسم
الثاني قال ابو الحسين الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها
وربما زيد فيه فقيل اذا صدر عن قادر واحد اما قولنا المنتظم فاعلم انه حقيقة في الاجسام لان
النظام هو التأليف وذلك لا يتحقق الا في الاجسام لكن الاصوات المتوالية على السمع تشبهت
بها فاطلق لفظ المؤلف والمنتظم عليها مجازا وقولنا من الحروف احترازا به عن الحرف الواحد
فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كقولنا ق وش وع فانه
كان في الاصل قي ولذلك من حيث التثنية يقال قيا الا انه اسقط اليا للتخفيف وقولنا
المسموعة احترازا عن حروف الكتابة وقولنا المتميزة احترازا عن اصوات كثير من الطيور وقولنا
المتواضع عليها احترازا عن المهملات وقولنا اذا صدر عن قادر واحد احترازا عما اذا صدر كل
واحد من حروف الكلمة عن قادر آخر فان تكلم احدهم بالنون ومن بعده الثاني بالصاد والثالث

والدال والراء فان ذلك لا يسمى كلاما واعلم ان هذا الحد يقتضي امرين احدهما كون الكلمة المفردة
كلاما وهو قول الاصوليين والنحاة اجمعوا على فساد ذلك وان لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة
ونقلوا فيه عن سيبويه وقول اهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم الثاني ان قول
اهل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل يشكل بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فانها انواع
الحرف الذي هو قسيم للكلمة وكل حرف فكلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة فان قلت الحركة في الحقيقة
حرف فاذا ضم الحركة الى الحرف كان المجموع مركبا قلت هذا على هذا لو سلمناه يبقى الاشكال
بالياء من غلامي وتنوين التنوين ولام التعريف فانها حروف مفردة خالية عن الحركات وفي مقدار
والاولى ان نسلك طريقة اهل النحو فنقول كل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى فهو كلمة فهذا يتناول
الحرف الخالي عن الحركة والحرف المتحرك والمركب عن الحروف واما الكلام فهو الجملة المفيدة وهي
اما الجملة الاسمية كقولنا زيد قائم او الفعلية كقولنا قام زيد واما مركب عن جملتين وهي الشرطية
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قال ابن جني الكلام يخرج عن كونه كلاما بالنقصان
وبالزيادة فاذا قلت قام زيد ثم اسقطت ذكر زيد واقتصرت على قولك قام لم يبق كلاما واما الزيادة
فاذا ادخلت على تلك الجملة صيغة الشرط حتى صار قولك ان قام زيد فانه لاجل هذه الزيادة خرج عن كونه كلاما
لانه لا يكون مفيدا ما لم ينضم اليه غيره والله اعلم النظر الثاني في البحث عن الواضع كون اللفظ مفيدا
للمعنى اما ان يكون لذاته او بالوضع سواء كان الوضع من الله تعالى او من الناس او بعضه من الله وبعضه
من الناس فهذه احتمالات اربعة الاول مذهب عباد بن سليمان الصيمري والثاني وهو القول
بالتوقيف وهو مذهب الاشعري وابن فورك والثالث وهو القول بالاصطلاح وهو مذهب ابي هاشم واتباعه
والرابع وهو القول بان بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي ففيه قولان منهم من قال ابتداء اللغات يقع
بالاصطلاح والباقي لا يمتنع ان يحصل بالتوقيف ومنهم من عكس الامر وقال القدر الذي يقع به الاصطلاح
توقيف والباقي اصطلاحي وهو قول الاستاذ ابي اسحق واما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز
هذه الاحتمالات وتوقفوا عن الجزم والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان ان دلالة الالفاظ لو كانت
ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم
واحتج عباد بانه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى
المعين ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح وهو محال وان حصلت بينهما مناسبة فذلك
هو المطلوب والجواب ان كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين
كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله او ما بعده وان كان الناس فيحتمل ان يكون السبب
خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شخص بعلم خاص من غير
ان يكون بينهما مناسبة واما الذي يدل على امكان الاصطلاح فلانه لو قلنا ان الله تعالى قادر على ان يخلق
فيهم العلم بالالفاظ والمعاني علما ضروريا وبانه واضعها وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وعلى هذا التقدير
تكون اللغات توقيفية وايضا يصح من الواحد منهم ان يضع لفظا لمعنى ثم انه يعرف الغير ذلك اللفظ
بالاشارة ويساعده الغير عليه وعن هذا لو جمع جمع من الاطفال في دار بحيث لا يسمعون
شيئا من اللغات فاذا بلغوا الكبر لا بد وان يتحدثوا فيما بينهم بلغة يخاطب بها بعضهم بعضا وبهذا

الطريق يعلم الولد الطفل من أبويه ويعرف الأخرس غيره بالإشارة ما في ضميره ثبت إمكان كونها اصطلاحية
وإذا ثبت جواز القسمين ثبت جواز الثالث وهو أن يكون البعض توقيفيا والبعض اصطلاحيا
واعلم أنا لا نجزم بأحد هذه الثلاثة وذلك يكفي فيه الطعن في طرفي أدلة الخصوم احتج القائلون بالتوقيف
بالمنقول والمعقول أما المنقول فمن ثلاثة أوجه أحدها قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها دل هذا على
أن الأسماء توقيفية وإذا ثبت ذلك في الأسماء ثبت أيضا في الأفعال والحروف من ثلاثة أوجه أحدها
أنه لا قائل بالفرق والثاني أن التكلم بالأسماء وحدها متعذر ولا بد مع تعليم الأسماء من تعليم الأفعال والحروف
والثالث أن الاسم إنما سمي اسما لكونه علامة على مسماه والأفعال والحروف كذلك فهي أيضا أسماء وأما
تخصيص الاسم ببعض الأقسام فهو عرف أهل اللغة والنحو وثانيها أن الله تعالى ذم أقواما على
تسميتهم بعض الأشياء من غير توقيف بقوله تعالى إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها
من سلطان فلو لم يكن ما عدا الأسماء التي ذمهم عليها من الأسماء توقيفيا لما صح هذا الذم وثالثها قوله تعالى
ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ولا يجوز أن يكون المراد منه اختلاف
الألسنة وتركيبها لأن ذلك في غير الألسن أبلغ وأكمل فلما خصص الألسن بالذكر ثبت
أن يكون المراد منه اختلاف اللغات وأما المعقول فمن وجهين أحدهما أن الاصطلاح إنما يكون بأن
يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره وذلك لا يعرف إلا بطريق كالألفاظ والكتابة وكيف ما كان
فإن ذلك الطريق ليس مما يدل على المطلوب لذاته فهو إما بالاصطلاح فيكون الكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل
أو بالتوقيف وهو المطلوب وثانيها أن اللغات لو كانت بالمواضعة لارتفع الأمان عن الشرع لأنا نجوز
على هذا أن ما عقلناها من اللغات قد بدلت وغيرت لو وقع ذلك لاشتهر [illegible]
على أن الواقعة العظيمة يجب اشتهارها وذلك [illegible] معجزات الرسول [illegible]
شناه أو فرادى أما القائلون بالاصطلاح فقد تمسكوا بالنص والمعقول أما النص فقوله تعالى
وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسول فلو كانت اللغة
توقيفية والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة لزم الدور وهو محال وأما المعقول فهو أنها لو كانت
توقيفية لكان إما أن يقال إنه تعالى يخلق العلم الضروري بأنه تعالى وضعها لتلك المعاني أو لا يكون كذلك
والأول لا يخلو إما أن يقال خلق ذلك العلم في عاقل أو في غير عاقل وباطل أن يخلقه في عاقل لأن
العلم بأنه تعالى وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به تعالى فلو كان ذلك العلم ضروريا لكان العلم
بذاته أولى أن يكون ضروريا ولو كان العلم به تعالى ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل
عاقل فإنه يجب أن يكون مكلفا وباطل أن يخلقه في غير العاقل لأنه من البعيد أن يصير الإنسان غير
العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات النادرة اللطيفة وأما الثاني وهو أن لا يخلق الله
العلم الضروري بوضع تلك الألفاظ لتلك المعاني فحينئذ لا يعلم سامعها كونها موضوعة لتلك المعاني
إلا بطريق آخر والكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم إما التسلسل وإما الانتهاء إلى الاصطلاح هذا
ملخص ما عول عليه من ثبت في التذكرة وأجاب الأستاذ أبو إسحاق عن قوله بأن الاصطلاح
لا يصح إلا بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره فإن عرفه بأمر آخر اصطلاحي لزم
التسلسل ثبت أنه لا بد في أول الأمر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع أن يحدث لغات كثيرة

بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة لأنا نرى الناس يحدثون في كل زمان ألفاظا
لم يكونوا يستعملونها قبل ذلك فهذا مجموع أدلة الخصوم والجواب عن التمسك بقوله تعالى
وعلم آدم الأسماء كلها أن يقال لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم أنه تعالى ألهمه الاحتياج
إلى هذه الألفاظ وأعطاه من العلوم ما لأجلها قدر على هذا الوضع وليس لا يقال التعليم إيجاد
العلم لكن التعليم فعل صالح لأن يترتب عليه حصول العلم ولذلك يقال علمته فلم يتعلم ولو كان
التعليم إيجاد العلم لما صح ذلك سلمنا أن التعليم إيجاد العلم لكن العلم الذي يكتسبه العبد
مخلوق لله تعالى فالعلم الذي يحصل بعد الاصطلاح يكون من خلق الله تعالى فصح قوله تعالى مع كونه
بالاصطلاح سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يكون المراد من الأسماء العلامات والصفات مثل أن يقال
إنه تعالى علم آدم عليه السلام أن الخيل تصلح للكر والفر والجمال للحمل وذلك لأن الاسم مشتق
من السمة أو من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية شيء ويكشف عن حقيقته كان اسما
وأما تخصيص لفظ الاسم بهذه الألفاظ فهو عرف حادث سلمنا أن المراد من الأسماء الألفاظ
فلم لا يجوز أن يقال إنها كانت موضوعة بالاصطلاح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم فعلمه
الله ما تواضع عليه غيره وعن الثاني أنه إنما ذمهم لإطلاقهم لفظ الإله على الصنم مع
اعتقاد تحقق مسمى الإلهية فيها وعن الثالث أن اللسان اسم للجارحة المخصوصة وهي غير مرادة
بالإجماع فلا بد من المجاز فليس صرفه إلى اللغات أولى من صرفه إلى القدرة
على اللغات أو إلى ما به تمايز مخارج اللغات وعن الرابع أنه باطل بتعليم الوالد الولد [illegible]
فإن ذلك ليس بتوقيف ولا بالاصطلاح سلمنا أنه لا بد قبل الاصطلاح من لغة أخرى يصطلحون
بها على تلك اللغة الثانية فلم لا يجوز أن تكون هذه اللغات التي يتكلم بها الآن موضوعة
بالاصطلاح فلم لا يجوز أن يكون قبل هذه اللغات لغة أخرى وإنها كانت توقيفية فلا يتعين كون هذه
اللغات توقيفية ويسقط من البين تلك الواسطة المجهولة [illegible] الحرج وما
ذكروه ليس من الحرج في شيء وعن الخامس أنه لو وقع التغيير في هذه اللغة لاشتهر ونقصه معجزات
الرسول عليه السلام ودار الإمامة فرادى أو مثنى فيتم الجواب عنه وبان الأخبار أن الله تعالى
أما الذي احتج به القائلون بالاصطلاح فالجواب عما تمسكوا به أولا أن الحجة إنما تتم لو لم
يحصل التوقيف إلا ببعثة الرسول عليه السلام وذلك ممنوع وعن الثاني لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى
خلق فيهم علما ضروريا بأن واضعا وضع هذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني وإن كان لا يخلق فيهم العلم

فإن ذلك الواضع هو الله تعالى علمناه أنه تعالى خلق فيهم العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى
فعلم قطعاً أنه باطل قوله لأنه ينافي التكليف ولما ثبت في التكليف معرفة الله تعالى ولا ينافي التكليف
بشأن الأشياء علمناه أنه لا يخلقه في العاقل فلم لا يخلقه في غير العاقل ولم لا يجوز في المجنون
أن يعلم بالعلم الضروري بعض الأحكام الدقيقة فهذا هو الجواب عن حجج القاطعين ومن
ظهر ضعفها وجب التوقف والله أعلم. النظر الثالث في الغرض من الوضع اعلم أن الإنسان
الواحد لا يمكنه أن يستقل وحده بإصلاح جميع ما يحتاج إليه فلا بد من جمع عظيم ليعين
بعضهم بعضاً حتى يتم لكل واحد منهم ما يحتاج إليه فاحتاج كل واحد منهم إلى أن يعرف صاحبه
ما في نفسه من الحاجات وذلك التعريف لا بد فيه من طريق وكان يمكنهم أن يضعوا أمر الكلام
معرفاً لما في الضمير كالحركات المخصوصة بالأعضاء المخصوصة معرفات لا أصوات إلا أنهم
وجدوا جعل الأصوات المتقطعة طريقاً إلى ذلك أولى من غيرها لوجوه أحدها أن إدخال الصوت
في الوجود أسهل من غيره لأن الصوت إنما يتولد من كيفية مخصوصة في إخراج النفس وذلك أمر
ضروري فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به انتفاعاً كلياً أولى من تكلف طريق
آخر قد يشق على الإنسان من الإشارة وثانيها أن الصوت كما يدخل في الوجود فعقيب ما يكون
موجوداً حال الحاجة يعدم حال الاستغناء عنه أما سائر الأمور فإنها قد تبقى وربما
يقف عليه من لا يراد وقوفه عليها وأما الإشارة فإنها قاصرة عن إفادة الغرض
فإن الشيء ربما كان بحيث لا يمكن الإشارة إليه حساً كذات الله تعالى وصفاته وأما المعدومات
فتعذر الإشارة إليها وأما الإشارة إذا وجهتها إلى المحل فيه لون وطعم وحركة لم يمكن أن يصرفها
إلى بعضها أولى من البعض وثالثها أن المعاني التي يحتاج إلى التعبير عنها كثيرة جداً فلو
وضعنا لكل واحد منها علامة خاصة لكثرت العلامات بحيث يعسر ضبطها أو يلزم وقوع
الاشتراك في أكثر المدلولات وذلك مخل بالتفهيم فلهذه الأسباب وغيرها اتفقوا
على إيجاد الأصوات المتقطعة معرفاً للمعاني. النظر الرابع في البحث عن الموضوع
له وفيه أبحاث البحث الأول الأقرب أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه
بل لا يجوز لأن المعاني التي يمكن أن يعقل كل واحد منها غير متناهية فلو وجب
أن يكون لكل معنى لفظ لكان ذلك إما على التعداد أو على الاشتراك والأول باطل
لأنه يقتضي وجود ألفاظ غير متناهية والثاني أيضاً باطل لأن تلك الألفاظ

المشتركة

المشتركة إما أن يوجد فيها ما وضع لمعان غير متناهية أو لا يكون كذلك والأول
باطل لأن الوضع لا يكون إلا بعد التعقل وتعقل أمور غير متناهية على التفصيل محال
وحينئذ إذا كان كذلك فإنه يمتنع وقوع التخاطب بمثل ذلك اللفظ والثاني يقتضي أن يكون
مدلولات الألفاظ متناهية لأن الألفاظ كانت متناهية ومدلول كل واحد منها متناه
وضم المتناهي إلى المتناهي مرات متناهية لا يفيد إلا المتناهي فكان كل متناه مجموع
ما لا نهاية له غير مدلول عليه بالألفاظ إذا ثبت هذا الأصل فنقول المعاني على قسمين منها
ما يكثر الحاجة إلى التعبير عنه ومنها ما لا يكون كذلك فالأول لا يجوز خلو اللغة عن وضع اللفظ
بإزائه لأن الحاجة لما كانت شديدة كانت الدواعي إلى التعبير عنها متوفرة والصوارف عنها
زائلة مع توفر الدواعي وارتفاع الصوارف يجب الفعل وأما الأمور التي لا تشتد الحاجة
إلى التعبير عنها فإنه يجوز خلو اللغة عن الألفاظ الدالة عليها. البحث الثاني في
أنه ليس الغرض من وضع اللغات أن يفاد بالألفاظ المفردة معانيها والدليل عليه
أن إفادة الألفاظ المفردة فإن قلت ما ذكرتموه لمسمياتها موقوف على العلم بكونها
موضوعة لتلك المسميات المتوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفدنا العلم بتلك
المسميات من تلك الألفاظ المفردة لزم الدور بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة
لمسمياتها تمكن الإنسان من تفهيم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ
المفردة. فإن قلت ما ذكرتموه في المفردات قائم بعينه في المركبات لأن المركب لا يفيد مدلوله
إلا عند العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعاً لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم
بذلك المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور. قلت
لا نسلم أن الألفاظ المركبة لا تفيد مدلولها إلا بعد العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة
لذلك المدلول وبيانه أنا متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعة لتلك
المعاني المفردة وعلمنا أيضاً كون حركات تلك الألفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك
المعاني فإذا توالت الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني
المفردة مع نسب بعضها إلى بعض في الذهن ومن حصول المفردات مع نسبها المخصوصة
في الذهن حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر أن استفادة العلم بالمعاني المركبة
لا يتوقف على العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة لها. البحث الثالث في أن
الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية
والدليل عليه أما في الألفاظ المفردة فلأنا إذا رأينا جسماً من بعيد وظنناه صخراً سميناه

بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكنا ظنناه طيرا سميناه به
فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلاف الاسامي عند اختلاف
الصور الذهنية يدل على ان اللفظ لا دلالة له الا عليها واما في المركبات فلانا اذا
قلنا قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد وانما يفيد انا حكمنا بقيام زيد واخبرنا
عنه ثم ان عرفنا ان ذلك الحكم مبرأ عن الخطا فحينئذ نستدل به على الوجود الخارجي
فاما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا البحث الرابع في ان اللفظ المشهور
المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص مثاله
ما يقوله مثبتو الاحوال من المتكلمين ان الحركة معنى يوجب للذات كونه متحركا فنقول المعلوم
عند الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا فاما ان متحركيته حالة معللة بمعنى وانها غير ذاته
القادر فذلك لو صح لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة و
لفظ الحركة لفظ متداول بين الجمهور من اهل اللغة واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا
لذلك المعنى بل لا مسمى الحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير والله اعلم
الفصل الثاني فيما يعرف به كون اللفظ موضوعا لمعناه لما كان المرجع في معرفة
شرعنا الى القرآن والاخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم
بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الامور وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب ثم الطريق الى معرفة اللغة العربية ونحوهم وتصريفهم اما العقل او النقل
او ما يتركب منهما اما العقل فلا مجال له في هذه الاشياء لما بينا انها امور وضعية والامور
الوضعية لا يستقل العقل بادراكها واما النقل فهو اما متواترا واحاد والاول يفيد
العلم والثاني يفيد الظن واما ما يتركب من العقل والنقل فهو كما اذا
عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن صيغ الجمع وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا
الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ نعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين
النقليتين ان صيغة الجمع تفيد الاستغراق واعلم ان على كل واحد من هذه الطرق
الثلاثة اشكالات اما التواتر فالاشكال عليه من وجوه احدها انا نجد الناس مختلفين في
معاني الالفاظ التي هي اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين اختلافا لا يمكن فيه القطع
بما هو الحق كلفظة الله فان بعضهم زعم انها ليست عربية بل سريانية والذين جعلوها عربية
اختلفوا في انها من الاسماء المشتقة او الموضوعة والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا
شديدا وكذا القائلون بكونه موضوعا اختلفوا ايضا اختلافا كثيرا ومن تامل ادلتهم
في تعيين مدلول هذه اللفظة علم انها متعارضة وان شيئا منها لا يفيد الظن الغالب فضلا

فضلا عن اليقين وكذلك اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى ان كثيرا
من المحققين في علم الاشتقاق زعم ان اشتقاق الصلوة من الصلوين وهما عظما الورك
ومعلوم ان هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا في صيغ الاوامر والنواهي وصيغ العموم
مع شدة اشتهارها وشدة الاحتياج اليها اختلافا شديدا واذا كان الحال في هذه الالفاظ
التي هي اشهر الالفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا كذلك فما ظنك بسائر الالفاظ
واذا كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذر فان قيل هب انه لا يمكن دعوى
التواتر في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكنا نعلم معانيها في الجملة فنعلم
انهم يطلقون لفظ الله تعالى على الاله سبحانه وتعالى وان كنا لا نعلم ان مسمى هذا اللفظ اهو الذات
ام المعبودية او القادرية وكذا القول في سائر الالفاظ قلت حاصل ما ذكرته انا نعلم
اطلاق لفظ الله تعالى على الاله سبحانه وتعالى من غير ان نعلم ان مسمى هذا الاسم ذاته او كونه
معبودا او كونه قادرا على الاختراع او كونه ملجأ الخلق او كونه بحيث تتحير العقول في ادراكه الى
غير ذلك من المعاني المذكورة لهذه الالفاظ وذلك يفيد نفي القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك
في هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة الى معرفتها كان تمكن الاحتمال فيما عداها
اظهر وثانيها ان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة فهب انا علمنا حصول شرائط التواتر
في حفاظ اللغة والنحو والتصريف في زماننا هذا فكيف نعلم حصولها في سائر الازمنة فان قلت
الطريق اليه امران احدهما ان الذين شاهدناهم اخبرونا ان الذين اخبروهم بهذه اللغات
كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر وان الذين اخبروا من اخبرهم كانوا كذلك الى
ان يتصل النقل بزمان الرسول عليه السلام وثانيهما ان هذه الالفاظ لو لم تكن موضوعة لهذه
المعاني ثم وضعها واضع لهذه المعاني لاشتهر ذلك ولعرف فان ذلك مما تتوفر الدواعي على
نقله قلت اما الاول فغير صحيح لان كل واحد منا حين سمع لغة مخصوصة من انسان فانه
لم يسمع منه انه سمعه من اهل التواتر وان الذين سمع كل واحد منهم من جملتهم سمعوها
ايضا من اهل التواتر الى ان يتصل ذلك بزمان الرسول صلى الله عليه وسلم بل تجويز هذه الدعوى
مما لا نفهمه كيف [illegible] فكيف يدعى علمهم انهم علموا بالقرون بل الغاية القصوى في باب
اللغة ان يسند الى كتاب صحيح او الى استاذ متقن ومعلوم ان ذلك لا يفيد اليقين واما
الثاني فضعيف ايضا اما اولا فلان ذلك الاشتهار انما يجب في الامور العظيمة ووضع

ومن الكلام
كونه [illegible]
بهذا اللفظ
على هذا الوجه

اللفظة المخصوصة بازاء المعنى المعين ليس من الامور العظيمة التي يجب اشتهارها واما ثانيا
فلان ذلك مشترك لانا نرى اكثر العرب في زماننا هذا يتكلمون بالفاظ مختلفة اعرابات
فاسدة مع انا لا نعلم واضع تلك الالفاظ المختلة ولا زمان وضعها ونقطع ايضا بان الالفاظ
العربية ما نقلت عن موضوعاتها الاصلية مع انا لا نعرف المغير ولا زمان التغيير وكذا
ههنا سلمنا انه يجب ان يشتهر ذلك لكن لا نسلم انه لم يشتهر فانه قد اشتهر بل بلغ مبلغ التواتر
ان هذه اللغات انما اخذت عن جمع مخصوصين كالخليل وابي عمرو بن العلاء والاصمعي وابي عمرو
الشيباني واقرانهم ولا اشكال ان هؤلاء ما كانوا معصومين وما كانوا بالغين حد التواتر
واذا كان كذلك لم يحصل القطع واليقين بقولهم اقصى ما في الباب ان يقال نعلم قطعا ان
هذه اللغات باسرها ما نقلت على سبيل الكذب الا انا نسلم ذلك ونقطع بان فيها ما هو صدق
قطعا لكن كل لفظة عيناها فانه لا يمكننا القطع بانها من قبيل ما نقل صدقا او كذبا وحينئذ
لا يبقى القطع في لفظ معين اصلا هذا هو الاشكال على من يدعي التواتر في نقل اللغات
اما الاحاد فالاشكال عليها من وجوه احدها ان رواية الاحاد لا تفيد الا الظن ومعرفة
القران والاخبار مبنية على معرفة اللغة والنحو والتصريف والمبني على المظنون مظنون فيجب
ان لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القران والاخبار وذلك خلاف الاجماع وثانيها
ان رواية الاحاد لا تفيد الظن الا اذا سلمت عن القدح وهؤلاء الرواة مجروحون بيانه
ان اجل الكتب المصنفة في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين اما سيبويه فقد قدح الكوفيون
فيه وفي صاحبه اعظم من القدح وايضا فالمبرد كان من اجل البصريين وهو قد اورد كتابا
في القدح فيه واما كتاب العين فقد اطبق الجمهور من اهل اللغة على القدح فيه وايضا فان
ابن جني رحمة الله عليه اورد بابا في كتاب الخصائص في قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض
وتكذيب بعضهم بعضا واورد بابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه
من ذلك القدح في الكوفيين واورد بابا اخر في كلمات من الغريب لا يعلم احد اتى بها الا ابن
احمد الباهلي وروى عن رؤبة وابيه انهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ولا سبقا
اليها وعلى هذا قال المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وايضا فالاصمعي
كان ينسب الى الخلاعة ومشهور انه كان يزيد في اللغة ما لم يكن منها والعجب من الاصوليين
انهم اقاموا الدلالة على خبر الواحد انه حجة في الشرع ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة وكان

هذا اولى لان اثبات اللغة كالاصل للتمسك بخبر الواحد وبتقدير ان يقيموا الدلالة على ذلك
فكان من الواجب عليهم ان يبحثوا عن احوال رواة اللغات والنحو وان يتفحصوا عن اسباب جرحهم
وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الاخبار لكنهم تركوا ذلك بالكلية مع شدة الحاجة اليه
فان اللغة والنحو يجري مجرى الاصل للاستدلال بالنصوص وثالثها ان رواية الراوي انما تقبل
اذا سلمت عن المعارض وههنا روايات دالة على ان هذه تطرق اليها الزيادة والنقصان
اما الزيادة فكما نقلنا عن رؤبة وابيه من الزيادات وكذلك عن الاصمعي والمازني واما النقصان
فلما روى ابن جني باسناده عن ابن سيرين عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كان الشعر علم قوم
لم يكن لهم علم اصح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم وغفلت عن
الشعر وروايته فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب في الامصار راجعوا رواية
الشعر فلم يؤولوا فيه الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وقد هلك من العرب من هلك فحفظوا اقل
ذلك وذهب عنهم اكثره وروى ابن جني ايضا باسناده عن يونس بن حبيب عن ابي عمرو بن العلاء
انه قال ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير قال ابن جني
فهذا ما تراه وقد روي في معناه كثير وذلك يدل على تنقل الاحوال بهذه اللغة واعتراض الاحداث
عليها وكثرة تغيرها واما ايضا فالصحابة مع شدة عنايتهم بامر الدين واجتهادهم في ضبط احواله
عجزوا عن ضبط الامور التي شاهدوها في كل يوم خمس مرات وهو كون الاقامة فرادى او مثناة
والجهر بالقراءة ورفع اليدين فاذا كان في هذه الاشياء الظاهرة كذلك فما ظنك باللغات وكيفية
الاعرابات مع قلة وقعها في قلوبهم ومع انه لم يشتغل بتحصيلها وتدوينها الا بعد انقراض
عصر الصحابة والتابعين وامثالها ما نذكره من العقل والنقل في الاعتراض على الاستدلال
بالمدرسين العقليين على السمعي لا يصح الا اذا ثبت ان المناقضة غير جائزة على الواضع وهذا انما
يثبت اذا ثبت ان الواضع هو الله تعالى وبتقدير ان ذلك غير معلوم فان قلت الناس اجمعوا على
صحة هذا الطريق لانهم لا يشكون في ان مباحث النحو والتصريف لا تعرف الا بهذا الطريق والاجماع حجة
قلنا اثبات الاجماع من فروع هذه القاعدة لان اثبات الاجماع سمعي فلا بد فيه من الدلائل السمعية
والدليل السمعي لا يصح الا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف فالاجماع فرع هذا الاصل فلو اثبتنا
هذا الاصل بالاجماع لزم الدور وهو محال فهذا تمام الاشكال والجواب ان اللغة والنحو
على قسمين احدهما المتداول المشهور والعلم الضروري حاصل بانها في الازمنة الماضية كانت

لهذه المعاني فانا نجد انفسنا جازمة بان لفظ السماء والارض كانا مستعملين في زمان الرسول
عليه السلام في هذين المسميين ونحو التشكيكات التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية
القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب وبانها الالفاظ العربية والطرق المعروفة
الاحاد واداء هذا منقول اكثر الفاظ القرآن ونحوه ونصرفه من القسم الاول ولا جرم
كانت الحجة به واما القسم الثاني فقليل جدا وما كان كذلك كان بالامارات في المسائل القطعية
بل في الظنيات وبسبب جواز العمل بالطريق الاجماع وبسبب الاجماع بانه وارد بلغات حلوله
لا مطوية وبهذا الطريق يندفع الاشكال والله اعلم الثاني في تقسيم
الالفاظ وهو من وجهين القسم الاول اللفظ اما ان يعتبر دلالته بالنسبة الى تمام مفهوم
مسماه او بالنسبة الى ما يكون داخلا في المسمى من حيث هو كذلك او بالنسبة الى ما يكون خارجا
عن المسمى من حيث هو كذلك والاول هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام ثم منها
الاول الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة واما الباقيان فعقليان لان اللفظ اذا وضع
لمعنى انتقل الذهن منه الى المسمى ولازمه ولازمه ان كان داخلا في المسمى فهو التضمن وان كان
خارجا فهو الالتزام الثاني قد يظن ان التضمن انه دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث
هو كذلك احترازا عن دلالة اللفظ على جزء المسمى بالمطابقة على سبيل الاشتراك وكذلك القول
في الالتزام الثالث دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم الخارجي لان الجوهر والعرض متلازمان
ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر والضدان متنافيان وقد يستعمل اللفظ الدال على
احدهما في الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها بل المعتبر اللزوم الذهني ظاهرا ثم هذا
اللزوم شرط لا موجب ولنرجع الى التقسيم فنقول اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يدل
شيء من اجزائه على شيء من اجزاء معناه حين هو جزؤه وهو المفرد كالانسان واما ان يدل كل واحد من
اجزائه على شيء حين هو جزؤه وهو المركب واما ان يدل احد جزئيه دون الاخر وهو غير
واقع لانه ضم المهمل الى المستعمل وهو غير معقول اما المفرد فيمكن تقسيمه على انحاء ثلاثة
الاول ان المفرد اما ان يمنع نفس تصور معناه من الشركة وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي
ثم الماهية الكلية اما ان يكون تمام الماهية او جزؤها او خارجا عنها والاول هو المقول في جواب
ما هو والثاني هو الذاتي والثالث هو العرضي اما الماهية فاما ان يكون لماهية شيء واحد
او ماهية اشياء والاول هو الماهية بحسب الخصوصية واما الثاني فتلك الاشياء لا بد وان
يخالف كل واحد منها صاحبه في العين واما ان يحصل مع ذلك مخالفة بعضها بعضا في شيء

من الذاتيات او لا يحصل فان كان الاول فتمام القدر المشترك بينها هو الجنس العالي
هو تمام الماهية المشتركة لانه لو كان اعم منه لكان تمام المشترك او ما هو اخص منه لا يكون
مشتركا وما يساويه فان ساواه في الماهية فهو هو لا غير وان ساواه في اللزوم دون
المفهوم لم يكن هو تمام القدر المشترك وان كان الثاني كان تمام القدر المشترك بينها وهو تمام
ماهيات كل واحد منها بعينه اذ لو كان لكل واحد منها داخل في تمام القدر المشترك كانت
المخالفة بينها لا بالبعض فقط بل في الذاتيات ايضا وقد فرضناه لا مخالفة في الذاتيات هذا
خلف واما الذاتي فاما ان يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء الذي يميز عما
يشاركه في الجنس وهو الفصل والمجموع الحاصل منهما وهو النوع واما ان لا يكون كذلك
فيكون جزءا للجزء وهو اما جنس الجنس او جنس الفصل او فصل الجنس او فصل الفصل
ثم ان الاجناس تترتب متصاعدة وتنتهي في الارتقاء الى ما ليس فوقه جنس وهو
جنس الاجناس والانواع تترتب متنازلة الى النوع الذي لا نوع تحته وهو نوع الانواع اما
الوصف الخارج عن الماهية على ضربين الاول ان ذلك الخارج اما ان يكون لازما للماهية
او للشخصية او للوجود وايضا لازم كل واحد من القسمين قد يكون بوسط وقد
لا يكون بوسط فهو يسمى العرضي بوسط والا لزم الدور او التسلسل وغير اللازم قد
يكون سريع الزوال وقد يكون بطيئه الثاني ان الوصف الخارج اما ان يختص من حيث
انه مختص بنوع واحد لا يوجد في غيره وهو الخاصة ومن حيث انه موجود في غيره
وهو العرض العام وهذا التقسيم وان كان بالحقيقة في المعاني لكنه يعطي التنوع في
الالفاظ التقسيم الثاني اللفظ المفرد وهو اما ان يكون معناه مستقلا
بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف في الاول فاما ان يكون اللفظ الدال عليه
دالا على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم ثم الاسم نقسمه
من وجوه الاول ان الاسم ان كان اسما للجزئي فان كان مضمرا فهو المضمرات وان
كان ظاهرا فهو العلم وان كان اسما للكلي فهو اما ان يكون اسما لنفس الماهية
كلفظ السواد وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة او للموصوف بها من حيث الصفة
وهو الاسم المشتق كلفظة الضارب فان مفهومه انه شيء ما مجهول بحسب دلالة هذا
اللفظ لكن علم منه انه موصوف بصفة الضرب الثاني ان الاسم هو الذي يدل على

حتى ولا يدل على زمانه المعين وهو على اقسام ثلثة فان المسمى قد يكون نفس الزمان
كلفظة الزمان واليوم والغد وقد يكون احد اجزائه الزمان كالاصطباح ولهذا
يتطرق اليه التصريف وقد لا يكون زمانا ولا يكون جزءا من الزمان كالسواد وامثاله
التقسيم الثالث للفظ المفرد وهو اما ان يكون اللفظ والمعنى واحدا او يتكثران
او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس اما القسم الاول فالمسمى ان كان نفس
تصوره مانعا من الشركة فهو العلم وان لم يمنع فحصول ذلك المسمى في تلك المواضع ان كان
بالسوية فهو المتواطي وان لا بالسوية فهو المشكك كالموجود الذي يكون بعض مسماه
للواجب اولى واقدم من بعضه للممكن اما اذا تكثرت الالفاظ والمعاني فهي المتباينة سوا
تباينت المسميات بذواتها او كان بعضها صفة للبعض كالسيف والصارم او صفة للصفة
كالناطق والفصيح اما اذا تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي الالفاظ المترادفة سواء كانت
من لغة واحدة او من لغات واما اذا اتحد اللفظ وتكثر المعنى فحينئذ اللفظ اما ان يكون قد وضع
اولا لمعنى ثم نقل عنه الى معنى اخر او وضع لهما معا اما الاول فاما ان يكون حال النقل المناسبة بين
المنقول اليه وهو المرتجل او لمناسبة وحينئذ اما ان يكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول
اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه او لا يكون فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المنقول
اليه لفظا منقولا ثم الناقل ان كان هو الشارع سمي لفظا شرعيا كالصلوة او اهل
العرف سمي لفظا عرفيا والعرفي اما ان يكون عاما كلفظة الدابة او خاصا كالاصطلاحات
التي لكل طائفة من اهل العالم واما ان لم تكن دلالته على المنقول اليه اقوى من دلالته على
المنقول عنه سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الموضوع الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا
ثم جهات النقل كثيرة فصلناها في النهاية وهو المسمى بالمستعار خاصة اما اذا كان اللفظ
موضوعا للمعنيين جميعا فاما ان يكون وضع ذلك اللفظ لهما على السوية او لا يكون على السوية
فان كانت على السوية سميت اللفظة بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما مجملا
لا يكون اللفظ موضوعا لهما اولا وذلك بعد معلوم فكان نصا كما في هذا الوجه
واما ان المراد منه هذا او ذاك بعينه معلوم فلا جرم كان مجملا من هذا الوجه واما ان
كانت دلالة اللفظ على احدهما اقوى سميت اللفظة بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة
الى المرجوح مأولا ... الاقسام الثلثة الاول لعدم الاشتراك فهي
نصوص واما الرابع فينقسم الى ما افادته ... راجح من افادته للثاني وهو
الظاهر والى ما لا يكون كذلك وهو الذي على السوية وهو المجمل او مرجوحا وهو المأول

فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع
من النقيض فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم فهو جنس لنوعين النص والظاهر والذي لا يشتمل
الرجحان فهو المتشابه فهو جنس لنوعين المجمل والمأول اما المركب فتتوقف الحاجة الى اللفظ
المركب كما تقدم للافهام فالقول المفهم اما ان يفيد طلب شيء افادة اولية او لا يفيده فان كان
الاول فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء وهو الاستفهام او طلب الحصول وهو ان كان على
وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو السؤال وان كان على وجه التساوي فهو
الالتماس وكذا التمني والترجي طلب الامتناع اما القول المفهم الذي لا يفيد طلب شيء افادة اولية فاما
ان يحتمل التصديق والتكذيب وهو الخبر او لا يكون كذلك وهو مثل التمني والترجي والقسم والنداء ويسمى هذا القسم
بالتنبيه لانه عرض وانواع جنس التنبيه معلومة بالاستقراء لا بالحصر هذا كله تقسيم
دلالة المطابقة اما تقسيم دلالة الالتزام فنقول المعنى المستفاد من دلالة الالتزام اما
ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من حال تركيبها والاول قسمان لان المدلول
عليه بالالتزام اما ان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة او تابعا له فان كان الاول فهو
المسمى بدلالة الاقتضاء ثم تلك الشرطية قد تكون عقلية كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمرنا فيه الحكم الشرعي وقد تكون شرعا كقوله
والله اعتق هذا العبد عني فانه يلزمه تحصيل الملك له لانه لا عتق له شرعا الا بعد ذلك
واما ان كان تابعا لتركيبها فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى او لا يكون فالاول كدلالة تحريم
التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يثبته بالقياس واما الثاني فاما ان يكون المدلول عليه
بالالتزام ثبوتيا او عدميا اما الاول فكقوله تعالى فالآن باشروهن وحتى ذلك الى غاية
تبين الخيط الابيض فيلزم فيمن اصبح جنبا ان لا يفسد صومه والا لوجب تحريم الوطي في
اجزاء من الليل بعد ما يتسع الغسل فيه واما الثاني فهو ان تخصيص الشيء بالذكر هل
يدل على نفيه عما عداه والله اعلم التقسيم الثاني للالفاظ اللفظ الدال على معنى
اما ان يكون مدلوله لفظا او لا يكون والثاني سنذكره عن اعتبارات والذي مدلوله لفظ فاما
ان يكون لفظا مفردا او مركبا وكلاهما اما ان يدل على معنى او ليس بل اقسام اربعة احدها اللفظ
الدال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وانواعها واصنافها فان لفظ
الكلمة ولفظ الاسم وهو لفظ مفرد ولفظ الحرف وهو لفظ مفرد دال على معنى مفرد

وكذا النوع جميع اسماء الالفاظ كالقول والكلام والامر والنهي والعام والخاص وثانيها
اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب وهو كلفظ الخبر فانه يتناول قولك زيد قائم
وهو لفظ مركب دال على معنى مركب وثالثها اللفظ الدال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى وهو الحروف
المعجم فانه يتناول كل واحد من احاد الحروف وتلك الحروف اسماؤها مثل الف با جيم
قالوا الالف اسم لاول الحروف لعل المراد من قولي الحروف لا يفيد شيئا الا نفس تلك الحروف
وكذا النوع سائر الحروف ورابعها اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى والاشبه انه
غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة فلا تركيب واعلم
ان في البحث عن ماهية الاسم والفعل والحرف دقائق غامضة ذكرناها في كتاب المحرر في حقائق
النحو والله اعلم بالصواب الباب الثالث في الاسماء المشتقة والنظر في ماهية الاسم المشتق
وفي احكامه اما الماهية فقال الميداني رحمه الله الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الاخر واركانه اربعة احدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شيء آخر
له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الاصلية ورابعها تغيير
يلحق ذلك الاسم في حرف فقط او حركة فقط او فيهما معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة فاما
ان يكون بالزيادة او النقصان او بهما معا فهذه تسعة اقسام احدها زيادة الحركة وثانيها
زيادة الحرف وثالثها زيادتهما معا ورابعها نقصان الحركة وخامسها نقصان الحرف وسادسها
نقصانهما معا وسابعها زيادة الحرف مع نقصان الحركة وثامنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف
وتاسعها ان يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف فهذه هي الاقسام الممكنة
وعلى اللغوي تأمل ما وجد منها اما الاحكام فنذكرها في مسائل المسألة الاولى ان صدق
المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه خلافا لابي علي وابي هاشم فان العالم والقادر والحي
اسماء مشتقة من العلم والقدرة والحياة ثم انهما يطلقان هذه الاسماء على الله تعالى ويمنعان
حصول العلم والقدرة والحياة لله تعالى لان المسمى بهذه الاسامي هي المعاني التي توجب
العالمية والقادرية والحيية وهذه المعاني عندنا ثابتة لله تعالى فلا يكون لله تعالى
علم وقدرة وحياة مع انه عالم قادر حي واما ابو الحسين فانه لا ينازعهم في هذا الخلاف
لان المسمى عنده بالقدرة نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية وهذه الاحكام حاصلة
لله تعالى فيكون لله تعالى علم وقدرة لنا ان المشتق مركب والمشتق منه مفرد والمركب

بدون المفرد غير معقول المسألة الثانية اختلفوا في ان بقاء وجه الاشتقاق
هل هو شرط لصدق الاسم المشتق والاكثرون انه شرط خلافا لابي علي بن سينا من
الفلاسفة ولابي هاشم من المعتزلة لنا ان بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه
ليس بضارب واذا صدق ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه ضارب بيان الاول انه يصدق
عليه انه ليس بضارب في هذه الحالة وقولنا ليس بضارب جزء من قولنا ليس بضارب
في هذه الحالة ومتى صدق الكل صدق كل واحد من اجزائه فاذن يصدق عليه انه ليس
بضارب بيان الثاني هو انه لما صدق عليه ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه ضارب
لان قولنا ضارب يناقضه في العرف ليس بضارب ولولا انه يصدق الاول والا لما استعمل
لنقض الاول ولما تكاذبا موضوعين لمفهومين متناقضين وقد صدق احدهما
فوجب ان لا يصدق الاخر فان قيل لا نسلم انه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس
بضارب قوله لانه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال ومتى صدق عليه ذلك صدق
انه ليس بضارب قلنا حكم الشيء وحده يجوز ان يكون مخالفا لحكمه مع غيره فلا يلزم
من صدق قولنا ليس بضارب في الحال صدق قولنا ليس بضارب سلمنا انه يصدق عليه انه ليس
بضارب فلم لا يصدق عليه انه ضارب بيانه ان قولنا فلان ضارب وفلان ليس بضارب
انما يتناقض لو اتحد الوقت فيهما ولا يجوز ان يراد احدهما لكذب الاخر سلمنا انه
ذكر ما يدل على قولكم لكنه معارض بوجوه احدها ان الضارب من حصل له الضرب وهذا
المفهوم اعم من قولنا حصل له الضرب في الحال او في الماضي لانه يمكن تقسيمه اليهما
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ولا يلزم من نفي الخاص نفي المشترك فاذن لا يلزم
من نفي الضاربية في الحال نفي الضاربية مطلقا الثاني ان اهل اللغة اتفقوا على ان
اسم الفاعل اذا كان في معنى الماضي لا يعمل عمل الفعل ولولا ان اسم الفاعل يصح
اطلاقه بمعنى الفعل وحدوثه في الماضي والا لكان هذا الكلام لغوا الثالث انه لو كان حصول
المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر والمحدث
والامر ونحوها حقيقة في شيء اصلا واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة
ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية لا لكل واحد منها ومجموع تلك الحروف لا وجود
له بل الموجود منه ابدا ليس الا الحرف الواحد فلو كان شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة

حصول المشتق منه لو جاز لا بعد هذا الاسم حقيقة السنة فإن قلت لم لا يجوز أن يقال
الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف سلمنا أنه ليس كذلك فلم لا يجوز أن يقال حصول المشتق منه شرطاً في كون المشتق حقيقة إذا كان ممكن الحصول فأما إذا لم يكن كذلك فلا والقول بأن شرط
كون المشتق حقيقة حصول المشتق منه إما بتمامه أو بأجزائه وههنا وإن امتنع أن يكون
بمجموعه في الوجود لكنه لا يمتنع ذلك في آحاده وتقول لم لا يجوز أن يقال هذه الألفاظ ليست حقائق
في شيء من المعاني أصلاً قلت الجواب عن الأول أنه باطل بإجماع أهل اللغة وأيضاً فالإلزام
عائد في لفظ المخبر فإنه لا يمكن أن يكون كل واحد من حروف المخبر ليس خبراً وكذلك كل واحد من أجزاء
الشهر والسنة ليس بشهر ولا سنة وعن الثاني أن إطلاق الاسم لم يتقيد بهذا القيد فيكون
بإطلاقه عن الباقي لأن هذه الألفاظ مستعملة وكل مستعمل فإنه إما أن يكون حقيقة أو
مجازاً وكل مجاز فله حقيقة فإذن هذه الألفاظ حقائق في بعض الأشياء وقد علم بالضرورة
أنها ليست حقائق فيما عدا هذه المعاني فهي حقائق فيها الرابع الإيمان يفسر إما بالتصديق
أو العمل أو بمجموعهما والتحصيل لا يكون مباشر الشيء من هذه الثلاثة يسمى مؤمناً
حقيقة فلولا أن حصول ما منه الاشتقاق ليس شرطاً لصدق المسمى وإلا لما كان الأمر كذلك
والجواب قوله يجوز أن يختلف حال الشيء بسبب الإفراد والتركيب قلنا مدلول الألفاظ المركبة
ليس إلا المركب الحاصل من المفردات التي هي مدلولات الألفاظ المفردة قوله وصف الزمان
بعضه في تحقق السابق قلنا هذا لا نزاع فيه لكنا ندعي أن قولنا ضارب يفيد الزمان المعين
وهو الحاضر بدليل ما ذكرنا أن أحد اللفظين مستعمل في رفع الآخر فإنا أولاً فلأنا
نعلم بالضرورة من أهل اللغة أنهم متى حاولوا تكذيب المتلفظ بأحد اللفظين لا يذكرون
إلا اللفظة الأخرى ويكتفون بذكر كل واحد منها عند محاولة تكذيب الآخر ولولا اقتضاء
كل واحد منهما للزمان المعين وإلا لما حصل التكاذب وأما ثانياً فلأن كلمة ليس موضوعة
للسلب فإذا قلنا ليس بضارب فلا بد أن يفيد سلب ما فهم من قولنا ضارب وإلا لم يكن
لفظ ليس مستعملاً للسلب وإذا ثبت أن كل واحد من هذين اللفظين موضوع لرفع
مقتضى الآخر وجب تنافيهما لو كان الزمان المعين وإلا لم يحصل التكاذب ثم لا نزاع في أن ذلك
الزمان ليس هو الماضي ولا المستقبل فتعين أن يكون الحاضر قوله في المعارضة الأولى
ثبوت الضرب له أعم من ثبوت الضرب له في الحال أو في الماضي بدليل صحة التقسيم إليهما

قلنا كما يمكن تقسيمه إلى الماضي والحاضر يمكن تقسيمه إلى المستقبل فإنه يمكن أن يقال
ثبوت الضرب له أعم من ثبوته له في الحال أو في المستقبل فإن كان ما ذكرته يقتضي كون الضارب
حقيقة لمن حصل الضرب له في الماضي فليكن حقيقة لمن سيوجد الضرب منه في المستقبل
وإن لم يصح القسمة إلا في الحاضر ولا في الماضي فإنه باطل بالإجماع قوله بأن أهل
اللغة قالوا اسم الفاعل إذا أفاد الفعل الماضي لا يعمل عمل الفعل قلنا وقد قالوا
أيضاً إذا أفاد الفعل المستقبل عمل عمل الفعل فيلزم أن يكون الاسم المشتق حقيقة
فيما سيوجد فيه المشتق منه ولا شك في فساده قوله بالبالغ لا يجب أن لا يكون اسم المخبر
حقيقة أصلاً قلنا المعتبر عندنا حصوله بتمامه إن أمكن أو حصول آخر جزء من
أجزائه ودعوى الإجماع على فساد هذا التفصيل ممنوعة قوله رابعاً المؤمن
يسمى بالمؤمن وإن لم يكن مشتغلاً في الحال بمسمى الإيمان قلنا لا نسلم أن ذلك الإطلاق
حقيقة والدليل عليه أنه لا يجوز أن يقال لأكابر الصحابة إنهم كفرة لأجل الكفر كان موجوداً
قبل إيمانهم ولا المعطلون أنه ما لم يحل يوم كان ... ذلك والله أعلم المسألة الثالثة
اختلفوا في أن المعنى القائم بالشيء هل يجوز أن يشتق منه اسم والحق التفصيل فإن
المعاني التي لا أسماء لها مثل أنواع الروائح والآلام ولا شك أن ذلك غير حاصل فيها
وإنما النزاع فيما لها أسماء فيها بحثان أحدهما أنه هل يجب أن يشتق لمحالها منها أسماء
الظاهر من مذهب المتكلمين منا أن ذلك واجب فإن المعتزلة لما قالوا إن الله تعالى خلق
كلامه في جسم قال أصحابنا لو كان كذلك لوجب أن يسمى ذلك المحل باسم المتكلم من
ذلك الكلام وعند المعتزلة أن ذلك غير واجب وثانيهما أنه إذا لم يشتق لمحله منه اسم
فهل يجوز أن يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند أصحابنا لا وعند المعتزلة نعم لأن الله تعالى
يسمى متكلماً بذلك الكلام واستدل المعتزلة لقولهم في المقصد بأن القتل والضرب والجرح
قائم بالمقتول والمضروب ثم إن القاتل يسمى قاتلاً فإذن المشتق منه لم يحصل للاسم
الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله فاحتجوا عليه بأن الجرح ليس عبارة عن الأثر
الحاصل في المجروح بل عن تأثير قدرة القادر فيه وذلك التأثير حاصل للفاعل وكذا
القول في البواقي وأجاب المعتزلة عنه بأنه لا معنى لتأثير القدرة في المقدور إلا وقوع
المقدور بها إذ لو كان التأثير أمراً زائداً لكان إما أن يكون قديماً وهو محال لأن الأثر المحدث

في الشيء يسمه بهما فلا يعقل بحدوثه عند عدم واحد منهما او يقع مشتركا بينهما فيفتقر الى ثالث اخر
ولزم التسلسل او الدور بحسم مادة الاشكال ان الله تعالى خلق العالم واسم الخالق
مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى فما يدل على ان الخلق
غير المخلوق انه لو كان غيره لكان ازليا لو كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا لزم التسلسل
وما يدل على انه من شرط المشتق صدقه على الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق
ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظ ذو لا يقتضي الحلول ولا لفظ اللابن والتامر
والمكي والمدني والحداد مشتق من امور يمتنع قيامها به الاشتقاق المسئلة
الرابعة مفهوم الاسود شيء له السواد فاما ما حقيقة ذلك الشيء فخارج عن المفهوم
فانا نعلم علم بطريق الالزام بل نعلمه تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود انه
جسم ذو سواد لنزل منزلة قولنا الجسم ذو السواد جسم ان يكون حسنا والله اعلم

الباب الرابع في احكام الترادف والتوكيد في الالفاظ المترادفة

هي الالفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد واحترزنا بقولنا المفردة
عن الاسم والحد وبقولنا باعتبار واحد عن اللفظين اذا دلا على شيء واحد باعتبار
صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق
فانهما من المتباينة واعلم ان الفرق بين المترادفة والمؤكدات ان المترادفين
يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت اصلا اما المؤكد فانه لا يفيد بل يشترط كونه
مفيدا لتقدم الاول عليه اما الاحكام ففيه مسائل المسئلة الاولى اثباته من
الناس من انكر وزعم ان الذي يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تكون لتباين
الصفات اولتباين الموصوف مع الصفات والكلام معهم اما في الجواز وهو معلوم
بالضرورة او في الوقوع وهو اما في لغتين وهو ايضا معلوم بالضرورة او في لغة
واحدة مثل الاسد والليث والحنطة والقمح والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون
في دفع ذلك مما لا يشهد بصحتها عقل ولا نقل فوجب تركها عليهم المسئلة
الثانية في الداعي الى الترادف الاسماء المترادفة اما ان يحصل من واضع او من واضعين
اما الاول فيشبه ان يكون هو السبب الاقل وقوعا فيه سببان الاول التسهيل والاقتدار
على الفصاحة لانه قد يمتنع وزن السجع قافية مع بعض اسما الشيء ويصح مع

الاسم الاخر وربما حصل رعاية السجع المقلوب والمجنس وسائر اصناف البديع
مع بعض اسما الشيء دون البعض الثاني التمكن من تادية المقصود باحدى العبارتين
عند نسيان الاخرى واما الثاني فيشبه ان يكون هو السبب الاكثر وهو اصطلاح
احدى القبيلتين على اسم الشيء غير الاسم الذي اصطلحت القبيلة الاخرى عليه ثم اشتهار
الوضعين بعد ذلك ومن الناس من قال الاصل عدم الترادف لوجهين الاول انه مخل
بالفهم التام لاحتمال ان يكون المعلوم لكل واحد من المخاطبين غير الاسم الذي يعلمه
الاخر فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الاخر فيحتاج كل واحد الى حفظ تلك
الالفاظ جبرا لعدم هذا المحذور فيزداد المشقة الثاني انه يستعمل تعريف المعرف وهو
خلاف الاصل المسئلة الثالثة في انه هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفات
مقام الاخر ام لا الاظهر في اول النظر ذلك لان المترادفين لما تساويا في افادة كل واحد
منهما عين فائدة الاخر فالمعنى الذي يصح ان يضم المعنى حين ما يكون مدلولا لاحد
اللفظين لا بد وان يبقى تلك الصحة حالة كونه مدلولا للفظ الثاني لان صحة الضم
من عوارض المعاني لا من عوارض الالفاظ والحق انه غير واجب لان صحة الضم قد يكون
من عوارض الالفاظ لان المعنى الذي يعبر عنه في العربية بلفظ من يعبر عنه في الفارسية
بلفظ ما فاذا ادخلت حرف من الدلالة استقام الكلام ولو ادخلت صيغة من وحدها
مرادفها من الفارسية لم يجز ضم الاقتناع واما من قبيل المعاني بل من قبيل الالفاظ
واذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة واحدة المسئلة الرابعة اذا
كان احد المترادفين اظهر كان الجلي بالنسبة الى الخفي شرحا له وربما انعكس الامر
بالنسبة الى قوم اخرين ومنع كثير من المتكلمين ان يعني بالحد الا ذلك فقالوا الحد
تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه يسهلها للسامع ليس الا كما ذكروه بل الماهية
المفردة اذا قلنا تعريفها بدلالة المطابقة لم يكن الا على الوجه الذي ذكروه
المسئلة الخامسة في التاكيد واحكامه وفيه ابحاث الاول انا كسنوا اللفظ الموضوع
لتقوية ما يفهم من لفظ اخر الثاني ان الموكد اما ان يوكد نفسه او بغيره فالاول كقوله
عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلثا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا
والثاني على ثلثة اقسام لان لفظ التاكيد اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس

او النفس والعين وهو كلا وكلتا والجمع وهو اجمعون اكتعون ابتعون ابصعون
والكل وهو تمام الباب وقد يكون داخلا على الجمل بعدما عطف عليها كصيغة ان وما يجري
مجراها التاسع في حسن استعماله والخلاف فيه مع الملاحدة الطاعنين في القران والنزاع
اما ان يقع في جوازه عقلا او في وقوعه اما الجواز فهو معلوم بالضرورة لان التاكيد
يدل على شدة اهتمام القائل بذلك الكلام واما الوقوع فاستقراء اللغات باسرها (العاشر)
يدل عليه واعلم ان التاكيد وان كان حسنا الا انه متى امكن حمل الكلام على فائدة
زائدة وجب صرفه اليها السابع في فوائد التاكيد وسنذكرها ان شاء الله تعالى ذكرها في
باب العموم عند ابطال قول الواقفية بحث التاكيد على الاشتراك الباب الخامس

في الاشتراك اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا
اولا من حيث هما كذلك فقولنا الموضوع لحقيقتين مختلفتين احترزنا به عن الاسماء
المفردة وقولنا وضعا اولا احترزنا به عما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز (المترادفة)
وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطي فانه يتناول الماهيات
المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد المسئلة
الاولى في بيان امكانه ووجوده وجود اللفظ المشترك اما ان يكون واجبا او ممتنعا
او جائزا وقال بكل واحد من هذه الاقسام قائل اما القائلون بالوجوب فقد
احتجوا بامرين الاول ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا
وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك انما قلنا ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية
لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب عن المتناهي متناه وانما قلنا ان المعاني غير
متناهية فلان الاعداد احد انواع الموجودات وهي غير متناهية واما ان المتناهي (المعاني)
اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك فهو معلوم بالضرورة الثاني ان الالفاظ
العامة كالوجود والشيء لا بد منها في اللغات ثم ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون
وجود كل شيء مخالفا لوجود الاخر مع ان قول الوجود عليهما بالاشتراك والجواب
عن الاول لا نسلم ان المعاني غير متناهية بل الامور التي يقصد بها المسمى
بالتسمية متناهية فانهم لا يشرعون ان يسموا كل واحد من الامور التي لا نهاية
لها فان ذلك مما لا يخطر ببالهم وكيف يتصدون لتسميتها بل لا يتصدون الا الى تسمية

امور متناهية ويمكن ان يكون لكل واحد منها اسم مفرد وايضا فكل واحد من هذه
الالفاظ المتناهية ان دل على معان متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية دالة
على معان غير متناهية لان المتناهي اذا ضوعف مرات متناهية كان الكل متناهيا
وان دل كل واحد منها او بعضها على معان غير متناهية فان المتناهي بالقوة يمكن ان
عن الثاني انا لا نسلم ان الالفاظ العامة ضرورية في اللغات وان سلمنا ولكن لا نسلم ان الوجود
عين ماهية الشيء وليس سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز اشتراك الموجودات كلها في حكم (باسرها)
واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واما القائلون بالامتناع فقد قالوا
المخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون كذلك كان
منشا للمفاسد على ما سياتي تقريره في مسئلة ان الاصل عدم الاشتراك وما يكون
منشا للمفاسد وجب ان لا يكون والجواب لا نزاع في انه لا يحصل الفهم التام
بسماع اللفظ المشترك لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لان اسماء الاجناس غير دالة على احوال
تلك المسميات لا نفيا ولا اثباتا والاسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات ان اسم حلم
يلزم من ذلك جزم القول بانها غير مشروعة فكذا ههنا واذا بطل هذان القولان ثبت
القول بالامكان اولا ثم الوقوع ثانيا اما بيان الامكان فمن وجهين الاول ان المواضعة
تابعة لاغراض المتكلم وقد يكون للانسان غرض في تعريف غيره شيئا على التفصيل
وقد يكون غرضه تعريفه ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة
كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال للكافر الذي ساله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقت ذهابهما الى الغار من هو فقال رجل يهديني السبيل ولانه ربما لا يكون
المتكلم واثقا بصحة الشيء على التعيين الا انه يكون واثقا بصحة وجود احدهما لا محالة
فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يظهر جهله بذلك فان اي شيء تبين صحته (ولا يكذب)
فله ان يقول انه كان غرضي الثاني ان ما ذكرتم من المفاسد لوجوه وما تقدم فان
يضع الواضع لفظا مجملا على سبيل الاشتراك لكنه يجوز ان يوجد المشترك بطريق
اخر وهو ان تضع قبيلة اسما لشيء وتضع قبيلة اخرى ذلك الاسم لشيء اخر ثم يشيع الوضعان
ويخفى كونه موضوعا للمعنيين من جهة القبيلتين واما الوقوع فمن الناس من قال ان كل ما
يظن مشتركا فهو اما متواطي او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كالعين فانه وضع اولا

لجارحة المخصوصة ثم نقل إلى المنقار لأنه في المعنى والصفة كتلك الجارحة وإلى الشمس
لأنها في الصفة والضياء كتلك الجارحة وإلى الماء لوجود المعنى فيه وعندنا أن كل ذلك
ممكن والأغلب على الظن وقوع المشترك والدليل عليه أنا إذا سمعنا القرء لم نفهم أحد
المعنيين بعينه بل يبقى الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطئا أو حقيقة في أحدهما
مجازا في الآخر لما كان كذلك فإن قيل لم لا يجوز أن يقال كان حقيقة في أحدهما مجازا
في الآخر ثم خفي ذلك بطول احكام اللغات لاشتهار العطف المانع من الاحتمالات البعيد
قلنا ما ذكرتموه لا ينفي كونه حقيقة فيهما الآن وهو المقصود والله أعلم المسئلة الثالثة في أقسام
اللفظ المشترك المفهومان إما أن يكونا متباينين كالطهر والحيض المسميين بالقرء أو لا يكونا
متباينين بل يكون بينهما تعلق وحينئذ لا يخلو إما أن يكون أحدهما جزءا من الآخر أو لا يكون
والأول مثل إذا سمي معنى عام باسم وسمي خاص تحته بذلك الاسم فوقع الاسم عليهما
(قوله) والحالة هذه يكون بالاشتراك مثل الممكن إذا قيل لغير الممتنع ولغير الضروري فإن غير
الممتنع أعم من غير الضروري وما دخل الممكن عليهما نحو بالاشتراك وإنما جعلناه على الخاص
أيضا وحده قولا بالاشتراك إنما بالنظر إلى الماهية من المفهومين المختلفين وأما إن لم يكن
أحدهما جزءا من الآخر فلا وأن يكون أحدهما صفة للآخر وهو كما إذا سمي شخص أسود اللون
بالأسود فإن قولنا الأسود عليه من حيث إنه لقب ومن حيث إنه مشتق بالاشتراك ثم إذا سمي
ذلك الشخص إلى القار فإن اعتبر لونه كان الأسود مقولا عليه وعلى القار بالتواطؤ وإن
اعتبر اسمه كان الأسود مقولا عليه وعلى القار بالاشتراك في صفة لا يجوز أن
يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لأن اللفظ لا بد وأن يكون بحيث متى أطلق أفاد
شيئا والمشترك بين النفي والإثبات لا يفيد إلا التردد بين النفي والإثبات
وهذا معلوم لكل أحد والله أعلم المسئلة الثالثة في سبب وقوع الاشتراك السبب الأكثري
هو أن يضع كل واحد من القبيلتين تلك اللفظة لمسمى آخر ثم يشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك
والأقلي هو أن يضعه واضع واحد لمعنيين ليكون المتكلم متمكنا من التكلم بالمجمل وقد
سبق في الفصل السالف أن التكلم بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم وأما السبب
الذي يعرف كون اللفظ مشتركا فلا يخلو إما الضرورة وهو أن يسمع تصريح أهل اللغة به
وأما النظر وذلك أنا سنذكر إن شاء الله تعالى الطرق الدالة على كون اللفظ حقيقة
في

في مسماها وإذا وجدت تلك الطرق في اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنيين (مختلفين)
حكمنا بالاشتراك ومن الناس من ذكر فيه طريقين آخرين أحدهما أن حسن الاستفهام يدل على
الاشتراك لأن الاستفهام عبارة عن طلب الفهم وطلب الفهم حال حصوله محال في الفهم إنما يكون (الفهم م)
حاصلا لو كان اللفظ مترددا بين المعنيين الثاني قالوا استعمال اللفظ في معنيين ظاهرا
يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك يقتضي الاشتراك واعلم أنا سنبين إن شاء الله تعالى في باب
العموم أن هذين الطريقين لا يدلان على الاشتراك والله أعلم المسئلة الرابعة في أنه
يجوز استعمال المشترك في مفهوميه على الجمع ذهب الشافعي والقاضي أبو بكر إلى جوازه
وهو قول الجبائي والقاضي عبد الجبار بن أحمد وذهب آخرون إلى امتناعه وهو قول أبي هاشم
وأبي الحسين البصري والكرخي ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لأمر يرجع إلى القصد ومنهم من
منع منه لأمر يرجع إلى الوضع وهو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من مقدمة وهي أنه
ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنيين على البدل أن يكون موضوعا لهما على الجمع (جمعا)
وذلك لأنا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من أفرادها (افراده) ولا يلزم أن يكون
المجموع مساويا للأفراد في جميع الأحكام فلا يلزم من كون كل واحد من الشيئين مسمى باسم (كون) (للافراد)
كون مجموعهما مسمى به إذا ثبت هذه المقدمة فالدليل عليه أنا قلنا إن الواضع إذا وضع لفظا
لمفهومين على الانفراد فإما أن يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما أو ما وضعه له فإن
قلنا إنه ما وضعه للمجموع فاستعماله في إفادة المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع
له وإنه غير جائز وإن قلنا إنه وضعه للمجموع فلا يخلو إما أن يستعمل لإفادة المجموع
وحده أو لإفادته مع إفادة الأفراد فإن كان الأول لم يكن اللفظ مفيدا إلا لأحد مفهوماته (ته)
لأن الواضع إن كان وضعه (وضع ذلك اللفظ) بإزاء الأمور ليدل على البدل على واحد منها وذلك المجموع فاستعمال
اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا للفظ في كل مفهوماته وإن قلنا إنه مستعمل في إفادة
المجموع والأفراد على الجمع فهو محال لأن إفادة المجموع معناه أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما
وإفادته المفرد معناه أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وذلك جمع بين النقيضين (ما)
وذلك محال فثبت أن اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في إفادة مفهوماته
على الجمع واحتج المجوزون بأمور أحدها أن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
(أن) ثم إنه تعالى أراد بهذه اللفظة كلا معنييه في قوله إن الله وملائكته يصلون على النبي

وباسها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فقد اراد بالسجود هاهنا
الخشوع لانه هو المتصور من الدواب واراد به ايضا وضع الجبهة على الارض لان
تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم مع حق عليه العذاب مع استوائهم
في السجود بمعنى الخشوع يدل عليه ان الذي خص به من السجود هو وضع الجبهة فقد
صار المعنيان مرادين بالكلمة قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء واراد
به الحيض والطهر لان المراد ذلك عند اهل الاجتهاد فان الله تعالى اراد منها الاعتداد
بكل واحد منهما بتكا على الاخر بشرط ان يؤدي اجتهاده اليه او الى الاخر ورابعها قال
سيبويه قول القائل الغير الويل لك دعاء وخبر فجعله مفيدا لكلا الامرين والجواب عن
هذه الوجوه باسرها ان ما ذكروه لو صح لدل على ان هذه الالفاظ كما هي موضوعة للاحاد
فهي موضوعة للجمع ولا نكار انه تعالى قد استعمل اللفظ في جميع مفهومه وهو عندنا جائز وعلى هذا
التقدير يكون استعماله لا فادة الجمع استعمالا له في افادة احد مفهوميه فلا يجوز ذلك في لفظ الجمع
اما في جانب الاثبات فكقوله للمرأة اعتدي بالاقراء والجواب انه لا يجوز لان قوله اعتدي بالاقراء معناه
اعتدي بقرء وقرء وقرء واذا لم يصح ان يفاد بلفظ القرء كلا المدلولين لم يصح ذلك
ايضا في الجمع الذي لا يفيد الا عين ما يفيده الافراد واما في جانب النفي فكذلك وفيه احتمال
لانا اذا اخبرنا من امان المعنيين في جانب الاثبات لما تنافي الوضع ما وضع لهما جميعا اما
في جانب النفي فلم يقم دليل قاطع على ان الواضع ما استعمله في افادتهما جميعا ويمكن ان
يقال اعتبار النفي لا يفيد الا رفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا
واحدا لم يرفع مقتضى عند حرف النفي الا المعنى الواحد ما ما اذا ورد حمله على المراد منه
لا نعدي بما هو مسمى الاقراء حسبه يكون كون الحيض والطهر مسمى بالقرء وصفا معنويا
مشتركا بينهما فيكون اللفظ على هذا التقدير متواطيا لا مشتركا البتة اما الوجوب فانا
ان نفاد باللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يحب ذلك نقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر انهما
قالا المشترك اذا تجرد عن القراين المخصصة وجب حمله على جميع معانيه دفعة لنا انه ان
لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا له فهو ايضا موضوع
لكل واحد من الافراد فاللفظ داير بين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الحكم بافادته المجموع

المجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحا لاحد الجائزين على الاخر من غير مرجح وهو محال
فان قيل حمله على المجموع احوط ويكون الاحد به داخلا قلنا القول بالاحتياط
سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى المسئلة الخامسة في ان الاصل عدم الاشتراك ويعني به
ان اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك ويدل عليه
وجوه احدها ان احتمال الاشتراك لو كان مساويا لاحتمال الانفراد لما حصل التفاهم
بين ارباب اللسان حالة التخاطب في اغلب الاحوال من غير استكشاف ومن علمنا حصول ذلك
في الغالب حصول الانفراد وثانيها انه لو لم يكن الاشتراك مرجوحا لما افادت الادلة السمعية
مفيد ظنا فضلا عن اليقين لاحتمال ان يقال لعل هذه الالفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا وبين
غيرها وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون المراد غير ما ظهر لنا وحينئذ لا يبقى التمسك بالقران
والاخبار مفيدا ظنا فضلا عن العلم وثالثها ان الاستقراء دل على ان الكلمات الاكثر منها
لا مشتركة والكثرة تفيد ظن الرجحان فان قيل لا نسلم ان الكلمات في الاكثر مفردة لان
الكلمة اما حرف او فعل او اسم اما الحروف فكتب النحو شاهدة بانها مشتركة واما الفعل
فهو اما الماضي او المستقبل او الامر اما الماضي والمستقبل فانهما مشتركة لانها تارة تستعمل
في الخبر واخرى في الدعاء والا صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال واما صيغة
افعل فالقول بكونها مشتركة بين الوجوب والندب مشهور واما الاسماء ففيها اشتراك
كثير فاذا ضممنا اليها الافعال والحروف كانت الغلبة للاشتراك قلنا الاصل في
الالفاظ الاسماء والاشتراك نادر فيها بدليل انه لو كان الاشتراك اغلب لما حصل فهم من
المتكلم في الاكثر لما لم يكن كذلك علمنا ان الغالب عدم الاشتراك ورابعها ان الاشتراك
يخل بفهم العالم والسامع وذلك يقتضي ان يكون موضوعا بناء انه بعض الحكم
العليم اما في حق السامع فمن وجهين الاول ان الغرض من الكلام حصول الفهم وهو
غير حاصل لتردد الذهن بين معانيه الثاني ان سامع اللفظ المشترك ربما تعذر عليه
الاستكشاف اما لانه يهاب المتكلم او لانه يستنكف عن السؤال واذا لم يستكشف
فربما حمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا للجهل
جمع كثير ولهذا قال اصحاب المنطق السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ
المشترك واما في حق القائل فلان الانسان اذا تلفظ باللفظ المشترك احتاج في تعيينه

ان لم يكن باسم المفرد فيقع تلفظه باللفظ المفرد عبثا ولانه ربما ظن السامع
متنبها للقرينة الدالة على تعيين المراد مع ان السامع لم يتنبه له فيحصل الضرر كمن
قال لعبده اعط الفقير عينا على ظن انه يفهم ان مراده الماء مع انه يحطه الذهب
فيتضرر السيد به فثبت بهذه الوجوه ان الاشتراك منشأ المفاسد فهذه المفاسد
ان لم يقتض امتناع الوضع فلا اقل من اقتضاء المرجوحية وخامسها ان الانسان مضطر
في بيانه الى استعمال المفردات وما حاجته الى المشترك فيكون المفرد اغلب في الوجود
وفي الطرف الثاني ان الحاجة الى المفردات الانسان لا يستقل بتكميل مهمات معيشته بدون
الاستعانة بغيره والاستعانة بالغير لا تتم الا باطلاع الغير على حاجته وقد عرفت
ان ذلك لا يحصل الا بالالفاظ وذلك التعريف لا يحصل الا باللفظ المفرد واما قلنا ان
الحاجة الى المشترك غير ضرورية لانهم ان احتاجوا الى التعريف الاجمالي امكنهم ذكر تلك
المفردات مع لفظ الترديد وحينئذ يحصل المطلوب من اللفظ المشترك واذا ظهر التفاوت
بين حال المفرد على المشترك في الوجود وفي الذهن وهو المطلوب والله اعلم المسئلة
السادسة فيما يعتبر مراد اللافظ باللفظ المشترك اما ان يوجد معه قرينة
مخصصة او لا يوجد فان لم يوجد بقي مجملا لما تقرر من امتناع حمله على الكل فان وجدت القرينة
فتلك القرينة اما ان تدل على حال كل واحد من مسميات اللفظ الغاء واعتبارا او على
حال البعض الغاء واعتبارا واما على حال الكل من حيث هو كل الغاء او اعتبارا فهي
مندرج تحت حال البعض لان اللفظ اذا كان موضوعا لكل واحد من تلك الافراد وللكل من
حيث هو كل كان الكل احد الامور المسماة به فيكون القرينة الدالة عليه الغاء واعتبارا
دالة على حال البعض ما اندرج تحت اللفظة فهذا القسم الاول انما تفيد اعتبار كل واحد من
تلك المعاني فتلك المعاني اما ان يكون متنافية او لا يكون فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا
بينها كما كان الى ان يظهر المرجح وان لم يكن متنافية فعند بعضهم الادلة المقتضية
لحمل اللفظ على كل معانيه معارضة للدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه
فيعتبر بينهما الترجيحات وهذا خطأ لان الدلالة المانعة من حمل اللفظ المشترك على كل
معانيه دلالة قاطعة فلا تعتبر المعارضة سلمنا قبوله للمعارضة لكن لا معارضة ههنا فان
الدليل اذا اقتضى حمل اللفظ على مدلوليه امكن ان يكون اللفظ كما كان موضوعا لكل واحد
معها

منهما بالاشتراك فهو ايضا موضوع للجميع وان المتكلم قد تكلم به مرتين وضع هذين لاجل ذلك
زال التعارض واذا بطل التعارض ثبت انه متى قامت الدلالة على كون كل واحد منهما مرادا وجب حمله عليهما
القسم الثاني وهو الذي يفيد الغاء كل واحد من تلك المعاني فحينئذ يجب حمل اللفظ
على مجازات تلك المعاني الملغاة ثم لا يخلو اما ان يكون لتلك المعاني الملغاة مجاز واحد او لم يتم الدلالة
على الغائها دون البعض او يرجح من البعض او ليس الامر كذلك فان كان الاول فحمله عليها اما ان يكون
متساوية في القرب او لا يكون متساوية فان تساوت المجازات وكانت احدى الحقائق راجحة
كان مجاز الحقيقة الراجحة وان تفاوتت المجازات نظر فان كان مجاز الحقيقة الراجحة راجحا فلا
كلام في رجحانه وان كان مجاز الحقيقة المرجوحة راجحا وقع التعارض بين المجازين لان هذا المجاز
وان كان راجحا الا ان حقيقته مرجوحة فيحتمل كل واحد منهما بوجه رجحان فيصار الى الترجيح
واما ان كانت الحقائق متساوية فاما ان يكون احد المجازات راجحا او الحقيقة من المجازات الحقيقة الاخرى
او لا يكون فان كان الاول وجب الحمل عليه وان كان الثاني بقيت اللفظة مترددة بين مجازات
تلك المعاني لما تقدم من امتناع حمل اللفظ على مجموع معانيه سواء كانت حقيقية او مجازية
القسم الثالث وهو الذي يدل على الغاء البعض فاللفظ المشترك اما ان يكون مشتركا
بين معنيين فقط او اكثر فان كان الاول فقد تعين الاحتمال الباقي لان اللفظ لما وجب حمله على
معنى والمعنى الاخر ملغى قد تعين حمله على ذلك فتعين حمله على هذا وان كان الثاني وهو
ان يكون المعاني اكثر من واحد فعند قيام الدليل على الغاء واحد منها يبقى اللفظ مجملا في الباقي
واما القسم الرابع وهو الذي يدل على اعتبار البعض فحكمه كمثل الاجمال سواء كانت اللفظة
مشتركة بين معنيين او اكثر والله اعلم المسئلة السابعة في انه يجوز حصول اللفظ المشترك
في كلام الله تعالى وفي كلام رسوله والدليل على جوازه وقوعه وهو قوله تعالى يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء وفي قوله والليل اذا عسعس فانه مشترك بين الاقبال والادبار واحتج المانع بان
ذلك اللفظ اما ان يكون المراد منه حصول الافهام او لا يكون وفي الاول لا يخلو اما ان يكون المراد
منه حصول الفهم بدون بيان المقصود او مع بيانه والاول تكليف بالمحال والثاني لا يخلو
اما ان يكون البيان مذكورا معه او لا يكون فان كان الاول كان ذلك تطويلا من غير فائدة وهو سفه
وعبث وان كان الثاني امكن ان لا يصل البيان الى المكلف فحينئذ يبقى الخطاب مجهولا والجواب
هذا غير وارد علينا ههنا فانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما الجواب عنه على المعتزلة

من شرح الخطيب

نبينها في مسئلة تاخير البيان ان شاء الله تعالى والله اعلم

الباب السادس

في الحقيقة والمجاز وهو مرتب على مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففيها مسائل المسئلة
الاولى في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز في اصل اللغة اما الحقيقة فهي فعيلة من الحق والبحث ههنا
عن امرين احدهما ان الحق في اللغة هو الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل فاذا كان الباطل هو المعدوم
وجب ان يكون الحق هو الثابت وثانيهما البحث عن وزن الفعيلة وفيه اصطلاحان الاول ان الفعيل
قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل فعلى التقدير الاول معنى الحقيقة المثبتة وعلى التقدير
الثاني الثابتة الثاني ان التاء في الفعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال
شاة اكيلة ونطيحة واما المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي في قولهم جزت موضع كذا و
الجواز الذي هو قسيم الوجوب والامتناع وهو في التحقيق راجع الى الاول لان الذي لا يكون واجبا
ولا ممتنعا كان مترددا بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او من العدم الى
الوجود فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي شبيه بالمنتقل عن موضعه فلا جرم سمي مجازا
المسئلة الثانية في حد الحقيقة والمجاز احسن ما قيل فيه ما ذكره ابو الحسين وهو ان الحقيقة
ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية
والعرفية والشرعية والمجاز ما افيد بها معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في اصل
تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وهذا القيد الاخير لم يذكره ابو الحسين
ولا بد منه فانه لولا العلاقة لما كان مجازا بل كان وضعا جديدا وقوله معنى مصطلح عليه
انما يصح على قول من يقول المجاز لا بد فيه من الوضع فاما من لم يقل به يجب عليه حذفه واما
قوله غير ما اصطلح في اصل تلك المواضعة ففيه سؤال وذلك لانه يقتضي خروج الاستعارة عن حد المجاز
بيانه انا اذا اطلقنا على وجه الاستعارة رايت اسدا فالمعنى الحاصل من هذه الاستعارة
ليس الا انا سميناه باسم الاسد الا ترى انا لو حملنا الاسد عليه لم يحصل التعظيم البتة بل التعظيم
انما حصل لانا قدرنا في ذلك الشخص صيرورته في نفسه اسدا لبلوغه في الشجاعة التي هي
خاصية الاسد الى الغاية القصوى ثم لما قدرنا انه صار اسدا في نفسه اطلقنا عليه اسم الاسد وعلى
هذا التقدير لا يكون اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي وجوابه انه لكي يحصل التعظيم
ان يقدر انه حصل له من المعنى ما هو للاسد لكن استعمال لفظ الاسد فيه استعمال للفظ في غير
موضوعه الاصلي ولنعلم ان الناس ذكروا في تعريف الحقيقة والمجاز وجوها فاسدة احدها ما ذكره ابو

عبد الله البصري ان الحقيقة ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز
هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما لزيادة او لنقصان او لنقل فالذي يكون للزيادة هو الذي ينتظم معه
اسقاط الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا لو اسقطنا الكاف استقام المعنى والذي يكون للنقصان
هو الذي ينتظم الكلام عند الزيادة كقوله تعالى واسأل القرية ولو قال واسأل اهل القرية صح الكلام
والذي يكون لاجل النقل قوله رأيت اسدا وهو يعني الرجل الشجاع ولنعلم ان هذا التعريف خطأ
لان المجاز بالزيادة والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضوع اخر في المعنى
وفي الاعراب واذا كان كذلك لم يجز جعلهما قسيمين في مقابلة النقل اما في المعنى فلان قوله تعالى ليس كمثله
شيء يفيد نفي مثل مثله وهو باطل لانه يقتضي نفيه تعالى لانه عز وجل مثل مثله الا انه نقل عن هذا المعنى الى
نفي المثل وكذا قوله واسأل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما في الاعراب
فلان الزيادة والنقصان متى لم تغيرا اعراب الباقي لم يكن ذلك مجازا فانك اذا قلت جاءني زيد وعمرو
ثم قلت في الاصل جاءني زيد وجاءني عمرو الا انه حذف احد اللفظين لدلالة الباقي عليه وكل ذلك لما لم يكن الحذف
سببا لتغير الاعراب لم يحكم عليه بكونه مجازا وهكذا الكلام في جانب الزيادة واما اذا اوجبا
تغير الاعراب كانا مجازا من حيث انا نعني به نقل اللفظ من اعراب الى اعراب اخر وثانيها
ايضا ذكره ابو عبد الله البصري ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد
به غير ما وضع له وهذا ايضا باطل اما قوله في الحقيقة انها ما افيد بها ما وضعت له فباطل لانه يدخل
في الحقيقة ما ليس منها لان لفظة الدابة اذا استعملت في الدودة والنملة فقد افيد بها ما وضعت له
في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز فصدق حد المجاز العرفي على حد
الحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه الذي افيد به غير ما وضع له فهو باطل بالحقيقة العرفية
والشرعية فان اللفظة افيد بها والحالة هذه غير ما وضعت له في اصل اللغة فقد دخلت هذه
الحقيقة في المجاز وايضا فقوله ما افيد به غير ما وضع له اما ان يكون المراد منه انه افيد به غير ما وضع له
بدون القرينة او مع القرينة والاول باطل لان المجاز لا يفيد البتة بدون القرينة والثاني ينتقض
بما اذا استعمل لفظ الثاني لا الاضمار فان اللفظة قد افيد به غير ما وضع له مع انه ليس مجازا وايضا فهو
ينتقض بالاعلام المنقولة فان قلت العلم لا يفيد قلت حق ان العلم لا يفيد في المسمى صفة وليس
حق انه لا يفيد اصلا لانه يفيد تعيين تلك الذات لكنه لا يفيد صفة في الذات ورابعها ما ذكره ابن جني
وهو ان الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضد ذلك وهو ضعيف

حد المجاز

لما ذكره في حد الحقيقة صح عن الحقيقة الشرعية والعرفية وهما مدخلان فيما حمله
وايضا فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه المجاز هو الذي ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه
في اللغة وهو باطل والا لكان استعمال لفظ الارض في السماء مجازا ورابعها ما ذكره عبد القاهر
النحوي رحمه الله في الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه
الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل كلمة اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة
بين الثاني والاول وهذا التعريف ايضا ليس بجيد لانه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد
الحقيقة ودخولها في المجاز وهو غير جائز والله اعلم المسئلة الثالثة في ان لفظ الحقيقة والمجاز
بالنسبة الى المعنيين المذكورين حقيقة او مجاز الحق ان اطلاق لفظ الحقيقة على هذين المفهومين مجاز
في اصل اللغة وحقيقة بحسب العرف بيان الاول اما في الحقيقة فلانا بينا انها ماخوذة
من الحق وبيان ان الحق حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد
الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه
الاصلي لان استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية
واما المجاز فلان اطلاقه على المعنى المذكور على سبيل المجاز لان الوجهين الاول ان حقيقته العبور
والتعدي وذلك انما يحصل في اشغال الجسم من حيز الى حيز فاما في الالفاظ فلا فثبت ان ذلك انما يكون
على سبيل التشبيه الثاني وهو ان المجاز مفعل وهو حقيقة اما في المصدر او في الموضع فاما
الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل لا يكون الا مجازا هذا اذا اطلقنا المجاز ماخوذ
من التعدي فاما اذا اطلقنا ما هو من الجواز كان بمعنى ان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام يمكن حصوله في
الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع لجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذين
الوجهين الا انا قد ذكرنا ان المجاز انما سمي مجازا لاجل العبور بمعنى التعدي والعبور والله اعلم القسم الاول
في احكام الحقيقة المسئلة الاولى في اثبات الحقيقة اللغوية والدليل عليه ان هنا الفاظا موضوعة لمعان ولا شك
انها ما استعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة الا ذلك واحتج الجمهور عليه بان اللفظ ان استعمل في موضوعه
الاصلي فهو الحقيقة وان استعمل في غير موضوعه الاصلي كان مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ومتى وجد الفرع وجد الاصل
فالحقيقة موجودة لا محالة وهو ضعيف لان المجاز لا يستدعي الا مجرد كونه قبل ذلك لمعنى اخر وهو ان اللفظ
في الوضع الاول لا يكون حقيقة ولا مجازا فالمجاز يتوقف على تقدم [illegible] المسئلة الثانية في الحقيقة العرفية اللفظة امكان
[illegible] استعمال [illegible] ذلك [illegible] وقد يكون خاصا وانشكل

القسم

القسم ايضا الى الممتنع والواقع فنقول اما العرفية فلا نزاع في جوازها بل نقول ان اهل العرف يتصرفون في امرين احدهما ان
يشتهر المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة ثم المجاز جهات كاسناد بعضها الى ما ليس له الا سببا فيحذف
المضاف ويقام المضاف اليه مقامه كاضافتهم الحرمة الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب ومنها تسمية الشي
باسم ما يشبهه كتسميتهم حكاية كلام زيد بانه كلام زيد ومنها تسمية الشي باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة
بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض وتسميتهم المزادة بالراوية التي هي اسم الجمل الذي يحملها وثانيهما
تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت لكل ما يدب ثم انها اختصت ببعض البهائم والملك ماخوذ من
الالوكة وهي الرسالة ثم اختص ببعض الرسل والجن ماخوذ من الاجتنان ثم اختص ببعض من يستتر عن العيون
وكذا القارورة والخابية موضوعان للاستقرار الذي تختبئ ثم خصصا ببعض ما يستقر ويختبأ فيه على هذين
الوجهين هو الذي سمى اهل العرف فما علم من هذين الوجهين [illegible] والوجه في ذلك
على وجه هذا القدر من ان علامات الحقيقة كما سنذكرها حاصلة في هذه الالفاظ عرفا فوجب
كونها حقيقة فيه اما القسم الثاني وهو العرف الخاص فهو كالالفاظ لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي
تخصهم كالنقض والكسر والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر
للنحاة ولا شك في وقوعه والله اعلم المسئلة الثالثة الحقيقة الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشرع
وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة او كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك
المعنى او كان احدهما مجهولا والاخر معلوما واتفقوا على امكانه واختلفوا في وقوعه فالقاضي ابو بكر منعه
مطلقا والمعتزلة اثبتوه وزعموا انها منقسمة الى اسماء اجريت على الافعال وهي كالصلوة والصوم والزكوة
وغيرها والى اسماء اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وهذا القسم يسمى بالاسماء الدينية تفرقة
بينها وبين ما اجري على الافعال وان كان الكل على السواء في انه عرف شرعي والمختار ان اطلاق هذه الالفاظ
على هذه المعاني على سبيل المجاز من المعاني اللغوية لنا ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية
لما كان القرآن عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم اما الملازمة فلان هذه الالفاظ في
القرآن فلو لم تكن افادتها لهذه المعاني عربية لزم ان لا يكون القرآن كله عربيا واما فساد اللازم فلقوله تعالى
قرآنا عربيا وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وان سلمنا هذا الدليل لكنه معارض بالوضع لانه يقتضي ان
تكون هذه الالفاظ مستعملة في غير ما كان العرب يستعملونها فيه وبالاتفاق لم يكن كذلك لان الصلوة لا مرادها
في الشرع غير الدعاء والمتابعة فقط وان سلمنا [illegible] هذا الدليل [illegible] لا معصية هذا
الدليل فكان فاسدا سلمنا انه ليس فاسد الوضع لكن الملازمة ممنوعة بيانه ان افادة هذه الالفاظ لهذه

المعاني

وان لم يكن عربية لكنها في الجملة عربية فانهم كانوا يتكلمون بها في الجملة وان كانوا يعنون بها غير هذه المعاني
واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ عربية سلمنا انها اذا استعملت في غير معانيها اللغوية لا تكون عربية
لكن لم يلزم ان لا يكون القرآن عربيا فان الثوب الاسود لا يمتنع اطلاق اسم الاسود عليه لوجود شعرات بيض
فيه والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجد فيه كلمات كثيرة عربية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز خروج كل
القرآن عن كونه عربيا واما الآيات فهي لا تدل على ان القرآن بكليته عربي لان القرآن يقال بالاشتراك
على مجموعه وعلى بعضه لا ربعه او صح احدها لو حلف ان لا يقرأ القرآن فقرأ آية حنث فثبت بما نقله
ولولا ان الآية الواحدة مسماة باسم القرآن والا لما حنث الثاني ان الدليل يقتضي ان يسمى كل ما يقرأ قرآنا
لانه ماخوذ من القرآن والقرء وهو الجمع خالفنا فيما عدا هذا الكتاب فيتمسك به في الكتاب بمجموعه
وباجزائه الثالث انه يصح ان يقال هذا كل القرآن وهذا بعض القرآن فلو لم يكن القرآن الا اسما للكل
لكان الاول تكرارا والثاني نقضا الرابع قوله تعالى في سورة يوسف انا انزلناه قرآنا عربيا والمراد منه تلك السورة
[illegible] ان بعض القرآن قرآن واذا ثبت هذا لم يلزم من كون القرآن عربيا كونه بالكلية كذلك سلمنا ان ذلك يثبت
يقتضي كون القرآن بالكلية عربيا لكنه معارض بما يدل على انه [illegible] فان الروم المذكورة في اوائل السور
عربية والمشكاة من لغة الحبشة والاستبرق والسجيل فارسيتان معربتان والقسطاس من لغة الروم
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ما ذكرتم لكنه معارض بدليل آخر من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انه
قد حدث في الشرع معان لم تكن ثابتة قبله وما لم يعرفوه لا يجوز ان يضعوا له اسما واذا لم يكن
له شيء من الاسامي فاحتيج الى تعريفها فلا بد من وضع الاسامي لها كما في الولد الحادث والآلات الحادثة
اما التفصيل فهو ان نبين في كل واحد من هذه الالفاظ انها صارت مستعملة في غير معانيها الاصلية اما
الايمان فهو في اصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات ويدل عليه ثمانية اوجه
الاول ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان
انما قلنا ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فقوله وذلك راجع الى كل ما تقدم فيجب ان يكون كل ذلك هو
الدين وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو
الايمان لانه لو كان غير الايمان لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه والثاني انه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي

صلوتكم

صلوتكم الى بيت المقدس الرابع قوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله الى آخر الآية ثم انه تعالى قال في آخر
هذه الآية ان الذين يستأذنونك [illegible] والفاسق لا يستحق [illegible] الرسول [illegible] لكونه فاسقا [illegible] يدل على
انه غير مؤمن الخامس ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق
ليس بمؤمن اما الاول فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة وكل من كان كذلك فهو مخزي اما الاول
فلقوله تعالى في حقهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم واما الثاني فلقوله تعالى حكاية عنهم ربنا انك
من تدخل النار فقد اخزيته ولم يكذبهم فدل على صدقهم فيه وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى يوم القيامة
لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه والخامس لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق
لما صح وصف المكلف به الا في الوقت الذي يكون مشتغلا به [illegible] وبيان الاستثناء [illegible] ليس كذلك لان
من ادى افعال الايمان ولم يحبطها [illegible] مؤمن [illegible] يوصف بانه مؤمن السادس [illegible] يلزم ان
يوصف بالايمان كل مصدق بامر من الامور سواء كان مصدقا بالله تعالى او بالجبت والطاغوت السابع من
صدق الله تعالى وجحد النبي [illegible] لا يكون مؤمنا بالاجماع [illegible] قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله
الا وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق [illegible] الله تعالى [illegible] الشرك فالايمان غير التصديق
اما الصلاة فهي في اصل اللغة اما المتابعة كما يسمى الفرس الذي يتبع السابق مصليا واما الدعاء
كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم وقد يطلق [illegible] الورك كما قال بعضهم الصلاة انما سميت صلوة
لان [illegible] الصلوة ان يقف المسلمون صفوفا فاذا ركعوا كان راس احدهم عند صلا الآخر وهو
عظم العجز الورك ثم انا في الشرع لا نعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة لحصول احدها اما اذا
اطلقناها لم يخطر بالبال [illegible] الهيئة [illegible] المخصوصة [illegible]
ان صلوة الامام والمنفرد صلوة ولم توجد فيها المتابعة ولا كون راسه عند عظم ورك غيره واذا
[illegible] الاخرس [illegible] الدعاء [illegible] صلوته [illegible] صلوة ولا
دعاء فيها فدل ان هذه اللفظة غير مستعملة في معانيها اللغوية واما الزكوة فانها في
اللغة للنماء والزيادة وفي الشرع لتعيين المال على وجه مخصوص واما الصوم فانه في اللغة
لمطلق الامساك وفي الشرع للامساك المخصوص ولا يتبادر الذهن عند سماعه الى مطلق الامساك
والجواب عن الدليل فاسد الوضع لانا نسلم ان هذه الالفاظ موضوعة في المعاني التي كانت
العرب يستعملونها فيها [illegible] حقيقة فقط او [illegible] حقيقة ومجازا [illegible]
كما كانوا يتكلمون بالحقيقة فقد كانوا يتكلمون بالمجاز ومن المجازات المشهورة تسميتهم الشيء باسم جزئه
كما يقال للزنجي انه اسود والدعاء جزء من اجزاء هذا المجموع المسمى بالصلوة بل هو الجزء المقصود
لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري [illegible] المقصود من الصلوة التضرع والخضوع فلا جرم امكن
اطلاق لفظ الصلوة عليه [illegible] اللغة فان كان [illegible] المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية [illegible]

فعدا رفع النزاع ولا نفهم دونها الدليل المذكور فان قيل شرط المجاز اللغوي نصص
اهل اللغة على نحوه وههنا لم يوجد ذلك لان هذه المعاني ما كانت معقولة لهم فكيف يمكن ان يقال
انهم جوزوا نقل لفظ الصلوة من الدعا الذي هو احد اجزا هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان
شرط حسن استعمال المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا الا انهم صرحوا بان اطلاق اسم
الجزء على الكل على سبيل المجاز جائز فدخلت هذه الصورة فيه قوله افادة هذه اللفظة لهذا المعنى
وان لم يكن عربية لم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة عربية قلنا لان كون اللفظة عربية ليس حاصلا لذات اللفظة
من حيث هي بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فلو لم يكن دلالتها على معناها عربية لم يكن
اللفظة عربية قوله اشتمال القران على الفاظ قليلة لا يخرجه عن كونه عربيا قلنا لا نسلم فانه لما
وجد فيه ما لا يكون عربيا وان كان قليلا لم يكن المجموع عربيا واما الثوب الاسود الذي يوجد فيه شيء
واحد بيضا والقصيدة الفارسية التي يوجد فيها الفاظ عربية فلا نسلم انه يصح اطلاق
الاسود والفارسي على مجموعها على سبيل الحقيقة والدليل عليه جواز الاستثنا ولولا ان مجموعه لا يسمى
بهذا الاسم حقيقة لما جاز الاستثنا قوله القران اسم لمجموع الكتاب اوله ولبعضه قلنا بل للمجموع
بدليل اجماع الامة على ان الله تعالى ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان لفظ القران حقيقة في كل بعض منه
لما كان القران واحدا وما ذكره من النصوص الاربعة معارض بما انه يقال لكل اية وسورة انه من القران
وانه بعض القران قوله وجد في القران الفاظ غير عربية قلنا لا نسلم اما الحروف المقطعة في اوايل
السور فعندنا انها اسما السور واما المشكاة والقسطاس والاستبرق فلا مانع من كونها عربية
وان كانت موجودة في سائر اللغات بان توافق اللغات غير ممتنع سلمنا انها ليست عربية لكن العام اذا خص
بقي فيما ورا التخصيص حجة قوله ان الشارع [illegible] فلا نسبق [illegible] اسماها قلنا لم لا يمكن ان المجاز ههنا تخصيص الالفاظ
المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعا والامساك
ثم تخصص في الشرع بتصديق مخصوص وامساك مخصوص والتخصيص لا يمنع الا دخال في موارد الاصل على الاصل
ومنه يكون اطلاق اسم المطلق على المقيد اطلاقا لاسم الجزء على الكل واما الزكوة فانها من المجاز الذي
يطلق فيه اسم المسبب على السبب والجواب عن المعارضة الاولى انا لا نسلم ان فعل الواجبات هو الدين
اما قوله تعالى وذلك دين القيمة فنقول لا يمكن رجوعه الى ما تقدم لتعين احدهما وذلك لفظ التوحيد ولا يجوز
صرفه الى الامور الكثيرة والثاني انه من الفاظ المذكورة لا يجوز صرفه الى المعاملة الصلوة وان كان كذلك
انه من اظهار شيء آخر وهو ان يتناول ذلك الدين القيمة وان كان كذلك فلا يصح ان يصير ذلك

قال الله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
ذلك اول عطف ما يقتضي شيئا اخر وهو ان يعطف [illegible] ان ذلك الاحكام ذلك البدن من العمه ويكون قوله تعالى
مخصوصا [illegible] الاحكام [illegible] الاحتمال فعليهم الترجيح وهو معنا لان صارفهم يؤدي الى التغيير اللغة
واما نحن فلا يؤدي الى عدم التغيير والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان المراد من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
ان صلوتكم بل المراد منه موضوعه اللغوي وهو التصديق بوجوب تلك الصلوات وعن الثالث لا نسلم ان كمال الايمان المخصص
بما ذكره معارض بان منها ما يدل على ان محل الايمان هو القلب وذلك يدل على ان محل الايمان القلب قال الله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان يشرح صدره للاسلام وكان عليه الى ان قوله تعالى
على ذلك ومنها الايات الدالة على مقارنة الايمان مع المعاصي قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهذا هو الجواب عن سائر الايات التي تمسكوا بها وعن كلام من الذكور
عليهم لانه قد يسمى مؤمنا حال كونه غير مباشر لاعمال الجوارح والجواب عن السادس انا نعرف ان الايمان
في عرف الشرع ليس لمطلق التصديق بل التصديق لكل ما هو اصل بوجه على الايمان ذكل العرفين على الصورة المخصوصة
وهو الجواب عن السابع والثامن واما الذي احتجوا به من ان الصلوة والصوم غير مستعملين في موضوعهما اللغويين
فسلم ولكنهما مستعملان في امور هي مجازات بالنسبة الى تلك الموضوعات الاصلية وهو ما اما هو الدلالة على ... [illegible]
والله اعلم مسألة على الاول الدليل الفعل مستعملات الاصل ويدل عليه الوجوه احدها ان الفعل الاسم الاصوب
ويحتمه ثم سوى الوضع الاخر واما الوضع اللغوي فانه ثم وضع واحد وما يتوقف على وضع واحد احسن بالنسبة
الى ما يتوقف على اكثر من واحد وثانيها ان معرفة الحكم في الكل يتوقف على معرفة ما يستتم الدليل في باب
الاستصحاب وذلك يدل على ان القاعدة الوضع الاول الحق وثالثها انه لو كان احتمال النقل على المصح
الاصلي معارضا باحتمال النقل لما احتجنا عند التخاطب الى الاستفسار عن كل لفظ انه هل بقي على
وضعها الاول ولما لم يكن كذلك تلك العلماء الفرع الثاني لا شك في ثبوت الالفاظ المتواطئة في الاسما
الشرعية واختلفوا في وقوع الاسما المشتركة والحق وقوعها لان لفظ الصلوة مستعمل في معان شرعية
جامع لانها اسم الصلوة فيها والاقتران فيها كصلوة الاخرس ولا سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنازة والاقتاع
كصلوة القاعد والصلوة بالايماء يجمع الاسامي ليس فيها شيء من ذلك وليس بين هذه الاسامي [illegible]
يجعل اسم الصلوة اما المترادفة فالظاهر انها لم توجد لانها تثبت على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة الفرع
الثالث كما وجد الاسم الشرعي فهل وجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي الاقرب انه لم يوجد اما الاول فالاستقرا
واما الثاني فلان الفعل صيغة دالة على وقوع المصدر لشيء غير معين في زمان معين فان كان المصدر لغويا استحال
كون الفعل شرعيا وان كان شرعيا وجب ايضا كون الفعل شرعيا تبعا لكون المصدر اما شرعيا فيكون
الفعل شرعيا انما حصل بالعرض لا بالذات الفرع الرابع ان صيغ العقود انشاات ام اخبارات لا شك انها
في اللغة موضوعة للاخبار وقد تستعمل في الشرع للانشاء اما الفرع [illegible]

حتى يستعمل في استحداث الاحكام كانت اخبارا لا انشاءات والثاني هو الاقرب لوجهين الاول ان قوله انت طالق لو كان
اخبارا لكان اما ان يكون اخبارا عن الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل فبطل القول بكونه اخبارا
اما انه لا يمكن ان يكون اخبارا عن الماضي والحاضر فلانه لو كان كذلك لامتنع تعليقه بالشرط لان التعليق عبارة عن
توقف دخول شيء في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقف دخوله في
الوجود على دخول غيره في الوجود ولما صح تعليقه على الشرط بطل كونه اخبارا عن الماضي او الحال واما انه
لا يمكن ان يكون اخبارا عن المستقبل لان قوله انت طالق لا يدل على الاخبار عن صيرورتها موصوفة بالطلاق
في المستقبل ... وهو قوله ستصير طالقا في المستقبل لكنه لو صرح بذلك فانه لا يقع
الطلاق ... وهو قوله انت طالق اولى ان لا يقع ... الطلاق المراد من هذه الصيغ لو كانت
اخبارا لكانت اما ان يكون كذبا او صدقا فان كانت كذبا فلا عبرة بها وان كانت صدقا فوقوع الطالقية اما
ان يكون موقوفا على حصول هذه الصيغ او لا يكون فان كان موقوفا عليه فهو محال لان كون الخبر صدقا موقوف على
وجود المخبر عنه والمخبر عنه هاهنا هو وجود الطالقية لان الاخبار عن الطالقية موقوف كونه صدقا على وجود الطالقية
فلو توقف حصول الطالقية على هذا الخبر لزم الدور وهو محال وان لم يكن موقوفا عليه فهذا الحكم لا بد له من سبب
فيفتقر حصول ذلك السبب ثبوت الطالقية وان لم يوجد هذا الخبر ... لا يوجد وان وجد هذا الاخبار
وذلك باطل بالاجماع ... بانه ذلك المؤثر يتوقف على هذه اللفظة ... اللفظة اذا
كانت شرطا لما ثبت المؤثر في الطالقية وجب تقدمها على الطالقية لكنا بينا ... لو جعلناها اخبارا
لزم تقدم الطالقية عليها ... الدور الثالث قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ... فيجب ان يكون
قادرا على التطليق ... ان ذلك ... الطالقية الرابع ... الطلاق
الى الحصول ... وان كان صادقا ... والله اعلم القسم الثاني في المجاز
المسألة الاولى في اقسام المجاز انه ... في مفردات الالفاظ فقط او في مركباتها فقط او فيهما معا
اما الذي يقع في المفردات فكاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد واما الذي يقع في المركب فهو ان يستعمل
كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود كقوله اشاب الصغير
وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من الالفاظ المفردة ... هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي
لكن اسناد ... الى كر الغداة ... غير مطابق ... بفعل الله تعالى لا بكر الغداة
واما الذي يقع في المفردات والمركب معا فكقولك لمن تحبه احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ الاكتحال
في غير موضوعه الاصلي ولفظ الاحياء في غير موضوعه الاصلي ثم نسب الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منتسب اليه وقد جاز
... المجاز من اقسام اللغة ... والاصوليون لم يتنبهوا للفرق بين هذه الاقسام ... الشيخ عبد

القاهر النحوي رحمه الله المسألة الثانية في اسباب المجاز المفرد الدليل على انهم يستعملون الاسد في الشجاع والحمار
في البليد مع اعترافهم بان لفظ الاسد والحمار غير موضوعين لهما ... اطلقها عليهما
... ولا معنى للمجاز الا ذلك ... ان اللفظ
لو افاد المعنى على سبيل المجاز فاما ان يفيد مع القرينة او بدون القرينة والاول باطل لانه مع القرينة
المخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة فيه لا مجازا وبدون تلك القرينة ...
له اصلا فلا يكون لا حقيقة ولا مجازا فظهر ان على هذا التقدير لا يكون اللفظ مجازا لا حال القرينة ولا حال
عدم القرينة والثاني ايضا باطل لان اللفظ لو افاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه لانه لا معنى
للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من دون القرينة والجواب ان هذا نزاع في العبارة ولنا ان
نقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز ولا نقول اللفظ مع القرينة حقيقة فيه لان دلالة القرينة
ليست وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا على المسمى والله اعلم المسألة الثالثة في اقسام هذا المجاز وقد
حصرنا منها اثنا عشر وجها احدها اطلاق اسم السبب على المسبب والاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل
والغاية مثال تسمية الشيء باسم قابله قولهم سال الوادي ومثال التسمية باسم الصورة تسميتهم اليد بالقدرة
ومثال التسمية باسم الفاعل حقيقة او ظنا تسمية المطر بالسماء ومثال التسمية باسم الغاية تسمية العنب بالخمر
والعقد بالنكاح وثانيها اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض الشديد بالموت والمذلة العظيمة بالموت
... العلة الغائية حال كونها ذهنية
علة العلة وحال كونها خارجية معلولة العلة فحصل لها علاقة العلية والمعلولية وكل واحد منهما
علة لحسن التجوز الا ان نقل اسم السبب الى المسبب احسن من العكس لان السبب المعين يقتضي المسبب المعين
لذاته والمسبب المعين لا يقتضي لذاته السبب المعين على ما بيناه ... في الكتب العقلية
واذا كان كذلك كان اطلاق اسم السبب على المسبب اولى من العكس ... ان العلة الغائية لما اجتمع فيها
الجهتان السببية والمسببية كان استعمال لفظ المجاز فيها اولى من سائر المواضع ... وثالثها
تسمية الشيء باسم ما يشابهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا وهذا القسم على الخصوص هو المسمى بالمستعار
ورابعها تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويمكن ان يجعل ذلك من باب المجاز للمشابهة لان جزاء السيئة تشبهها في كونها سيئة بالنسبة الى من
وصل اليه ذلك الجزاء وخامسها تسمية الجزء باسم الكل كاطلاق لفظ العام مع ان المراد منه الخصوص
وسادسها تسمية الكل باسم الجزء كما يقال للزنجي انه اسود والاول اولى لان الجزء لازم للكل اما الكل
فليس بلازم للجزء وسابعها تسمية امكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن انها مسكرة
وثامنها اطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه كقولنا للانسان بعد فراغه من الضرب انه
ضارب وتاسعها المجاورة كنقل اسم الراوية من الجمل الذي يحمل عليه ... الماء ...
الكاس ويمكن جعله من باب المجاز بسبب العادة وعاشرها المجاز بسبب ان اهل العرف تركوا استعمال
ما كانوا يستعملونه كالدابة ... لفظ الدابة اما ان يكون مجازا

صار مستعملا في الغير وحينئذ فمن حيث استعماله في غيره والاول من باب اطلاق
اسم العام على الخاص فلا يكون قسما آخر والثاني باطل لان المجازية كيفية عارضة للفظ من
جهة دلالتها على المعنى لا من جهة عدم دلالتها على الغير مثل لفظ الدابة اذا استعمل
في الحمار والكلب كان ذلك مجازا بالنسبة الى الوضع العرفي لانه يكون مستعملا في غير موضوعه
لخلاف ما بين موضوعه ويكون ذلك حقيقة بالنسبة الى الوضع اللغوي الا انه المجاز من
باب المشابهة فلا يكون في الحقيقة قسما آخر وحاذ كر غيرها المجاز بسبب الزيادة والنقصان
وقد ذكرنا مثاليهما وسنا لعبه لكلاليهما وثاني غيرها كتسمية المعلول باسم المعلوم كتسمية
المعلوم علما والمقدور قدرة والله اعلم المسئلة الرابعة في ان المجاز لا يدخل دخولا اوليا
الا في اسماء الاجناس اما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لان مفهومه غير مستقل بنفسه
بل لا بد وان ينضم الى شيء آخر ليحصل الفائدة فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة والا فهو
مجاز في التركيب لا في المفرد واما الفعل فهو لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين
فيكون الفعل مركبا من المصدر وغيره فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي
لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء واما الاسم فهو اما علم او مشتق او اسم جنس اما العلم فلا
يكون مجازا لان شرط المجاز ان يكون النقل لاجل علاقة بين الاصل والفرع وهو غير موجود
في الاعلام واما المشتق فما لم يتطرق المجاز الى المشتق منه لا يتطرق الى المشتق لانه لا معنى له الا
انه امر ما حصل له المشتق منه فاذن المجاز لا يتطرق في الحقيقة الا الى اسماء الاجناس والله اعلم
المسئلة الخامسة في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي موقوف على السمع الدليل عليه ان لفظ
الاسد لا يستعار للرجل الشجاع الا لاجل المشابهة في الشجاعة بل لكل شجاع كان شبهه ان الرجل
في شجاعته فقد يشبهه في صفات اخر كالبخر وغيره فلو كان المشابهة كافية في ذلك لجاز استعارة
الاسد للابخر ولما لم يجز ذلك صح قولنا ولانهم قد يطلقون النخلة على الرجل الطويل ولا يطلقونها
على غير الانسان وذكروا على اعتبار الاستعمال المجاز احسن المخالف وجهين الاول
استعملوا في نوع المجاز في الاستعارات ما يحتاج في استخراجها الى مزيد الفكر وما يكون
بعينها لا يكون كذلك الثاني انكار اهل البيان اسدا وغيبت السلاح بالعرض هو التعظيم
والتعظيم انما يحصل باعارة معنى الاسدية فانك لو اعطيته الاسم بدون المعنى لم يحصل
بل لا بد من اعارة اللفظ بل لا بد للمعنى واعادة المعنى حاصله فصل المسالة حينئذ ان لا يرجع

موقوف استعمال اللفظ المستعار على السمع ولجواز على الاول ان المستخرج بالفكر جهات حسن
المجاز وعن الثاني ان هذه الاعارة ليس امرا حقيقيا بل امرا تقديريا فلم لا يجوز ان يصح الرجوع
في بعض المواضع دون البعض والله اعلم المسئلة السادسة في ان المجاز المركب عقلي ومثاله
من القرآن واخرجت الارض اثقالها وقوله مما تنبت الارض فالاخراج والانبات غير مستند في نفس
الامر الى الارض بل الى الله تعالى وذلك كله عقلي لانك تنسب الامر فعله عن فاعله الى غيره فقل الحكم
عقلي لا لفظي لغوي فلا يكون هذا المجاز الا عقليا فان قلت لم لا يجوز ان يقال ان صيغة
اخرج وضعت في اصل اللغة بازاء صدور الخروج والشان من القادر فاذا استعملت في صدوره
من الارض فقد استعملت الصيغة في غير موضوعها فيكون هذا المجاز لغويا قلنا ان صيغ الافعال
لا تدل بالسمع على خصوصية المؤثر والدليل عليه وجوه اولها انه لو كان كذلك لكان المفهوم من لفظ
اخرج ان القادر صدر عنه هذا الاثر فيكون مجرد قولنا اخرج خبرا تاما وكان يلزم ان يتطرق
اليه وصف التصديق والتكذيب ومعلوم انه ليس كذلك وثانيها انه يصح ان يقال اخرجه القادر
ولو كان القادر داخلا في مفهوم اخرج لكان التصريح بذكر القادر تكريرا وثالثها انها دالة على
صدور الفعل عن القادر فاما عن القادر المعين فلا والا لزم حصول الاشتراك اللفظي بحسب كل واحد من
القادرين واذا ثبت هذا فنقول اذا اضيف ذلك الفعل الى غير ذلك القادر الذي هو صادر عنه
لم يكن التغيير واقعا في مفهومات الالفاظ بل في اسناد مفهوماتها الى غير ما هو مسند اليه فان
قال قائل ما الفرق بين هذا المجاز وبين الكذب قلنا الفارق هو القرينة وهي قد تكون حالية وقد تكون
مقالية اما الحالية فهي كما اذا علم او ظن ان القائل لا يتكلم بالكذب فيعلم ان المراد منه ليس هو
الحقيقة بل المجاز ومنها ان يقترن بالكلام هيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد ليس
هو الحقيقة بل المجاز ومنها ان يعلم بسبب خصوص الواقعة انه لم يكن للمتكلم داع الى ذكر الحقيقة
فيعلم ان المراد هو المجاز واما القرينة المقالية فهي ان يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على
ان المراد من الكلام الاول غير ما اشعر به ظاهره المسئلة السابعة في جواز دخول المجاز في خطاب
الله تعالى وخطاب رسوله الاكثرون جوزوه خلافا لابي بكر داود الاصفهاني لنا قوله تعالى جدارا
يريد ان ينقض فاقامه وجاء ربك وقد ثبت بالدليل انه لا يجوز ان يكون المراد منها ظواهرها فوجب
صرفها الى غير ظواهرها وهو المجاز احتج المخالف بانه لو خاطب الله تعالى بالمجاز
لجاز وصفه بانه متجوز مستعير والثاني ان المجاز لا ينبي عن معناه بنفسه فوروده في القرآن يقتضي

لان

وثالثها انه لا فائدة في العدول الى المجاز مع وجود الحقيقة

وثانيها ان العدول عن الحقيقة الى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة وهو على الله تعالى محال
وثالثها وهو ان كلام الله تعالى حق وكل حق فله حقيقة وكل ما كان حقيقة فانه لا يكون مجازا
والجواب عن الاول ان اسامي الله تعالى توقيفية وسعد بن كونها اصطلاحية لكن لفظ المتجوز
يوهم كونه تعالى فاعلا ما لا ينبغي فعله وهو تعالى منزه عن ذلك وعن الثاني انه لا ياس مع
القرينة الدالة على المراد وعن الثالث ان العدول عن الحقيقة الى المجاز لاغراض سنذكرها ان شاء الله تعالى
وعن الرابع ان كلام الله تعالى كله حق بمعنى انه صدق لا بمعنى كون الفاظه باسرها مستعملة في موضوعاتها
الاصلية المسئلة الثامنة في الداعي الى التكلم بالمجاز العدول عن الحقيقة الى المجاز اما لاجل اللفظ
او المعنى او لهما اما الذي لاجل اللفظ فاما ان يكون لاجل جوهر اللفظ او لاجل احوال عارضة للفظ
اما الاول فهو ان يكون اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه
او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه ويكون اللفظ المجازي عذبا فيترك الحقيقة الى هذا المجاز
واما الثاني وهو ان يكون لاجل الاحوال العارضة للفظ فهو ان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر
والسجع وسائر اصناف البديع واللفظ الحقيقي لا يصلح لذلك واما الذي يكون لاجل المعنى
فقد يترك الحقيقة الى المجاز للتعظيم وللتحقير ولزيادة البيان ولتلطيف الكلام اما التعظيم
فكما يقال سلام على المجلس العالي فانه يترك الحقيقة ههنا لاجل الاجلال واما التحقير فكما
يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض واما زيادة البيان فقد يكون
لتقوية حال المذكور وقد يكون لتقوية الذكر اما الاول فكقولهم رأيت اسدا فانه لو قال رأيت
انسانا يشبه الاسد في الشجاعة لم يكن المبالغة كما اذا قال رأيت اسدا وتحقيق هذا الغرض مذكور
في كتابنا في الاعجاز واما الثاني فهو المجاز الذي يذكر للتوكيد واما تلطيف الكلام فهو ان النفس
اذا وقفت على كلام فلو وقفت على تمام المقصود لم يبق لها شوق اليه اصلا لان تحصيل الحاصل
محال وان لم تقف على شيء منه اصلا لم يحصل لها شوق اليه فاما اذا عرفته من بعض الوجوه دون البعض
فان القدر المعلوم يشوقها الى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم فيحصل لها بسبب علمها بالقدر الذي
علمته لذة وبسبب حرمانها عن الباقي الم فتحصل هناك لذات والام متعاقبة واللذة اذا حصلت
عقيب الالم كانت اقوى وشعور النفس بها اتم اذا عرفت هذا فنقول اذا عبر عن الشيء باللفظ الدال
عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به فلا تحصل اللذة القوية اما اذا عبر عنها بلوازمها
الخارجية عرف لا على سبيل الكمال فيحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية فلا جل هذا

كان

٣٢

والله اعلم

كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية الذ من التعبير عنها بالالفاظ الحقيقية
المسئلة التاسعة في ان المجاز غير غالب على اللغات قال ابو الفتح بن جني اكثر اللغة مجاز
اما في الافعال فنحو قولك قام زيد وقعد عمرو فان الفعل يفيد المصدر فمعنى قولك قام زيد حصل القيام
منه اي هذا الجنس من الفعل ومعلوم انه لم يحصل منه جميع القيام
لانه لا يجتمع لانسان واحد في وقت واحد ولا في مائة الف سنة القيام كله الداخل تحت الوهم
اقول هذا دليل لانه طن ان المصدر لفظ دال على جميع افراد تلك الماهية وهو باطل بل
المصدر لفظ دال على الماهية اعني القدر المشترك بين الواحد والكل والماهية من حيث هي
لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة واذا كان كذلك كان الفعل المشتق منه لا دلالة له على الكلية ولا
على الوحدة قال ايضا ولك ضربت عمروا مجاز من جهة اخرى لانك لم تضرب بعضه لا جميعه الا ترى انك
اذا احتاط الانسان قال ضربت راسه وهذا ايضا قد يكون مجازا وذلك عند ما تضرب جانبا
من جوانب راسه فقط اعترض ابو محمد بن حزم المتكلم عليه فقال المتألم بالضرب جملة عمرو لا عضو
منه اقول هذا الاعتراض ساقط لان ابن جني لما زعم ان المجازية لفظ الضرب لا في لفظ المتألم
والضرب عبارة عن امساس جسم حيوان بعنف والامساس حكم يرجع الى الاجزاء لا الى الجملة
لا اتفاق وكان المضروب بالحقيقة هو الجزء الممسوس فقط فسقط هذا الاعتراض واقول فيها
وجه اخر من المجازات الشائعة فان الحاصل عند ضرب زيد او رؤيته لبس عبارة عن جملة البنية المشاهدة
لانا نعلم ان زيدا هو الذي كان موجودا وقت ولادته ونعلم ان اجزاءه وقت شبابه اكثر مما كانت وقت
ولادته ولا شك ان زيدا هو تلك الاجزاء الباقية من اول حدوثه الى اخر فنائه وتلك الاجزاء مخالطة
هذه ما
لسائر الاجزاء فاذن المسمى بزيد هو تلك الاجزاء فيكون الكلام مجازا فاذا قلنا ضربت زيدا فهذا الفعل اعني الامساس ما
وقع على تلك الاجزاء فيكون الكلام مجازا من هذا الوجه وايضا اذا قلنا رأيت زيدا كان الكلام
ايضا مجازا لان المرئي منه لونه وسطحه والمراد بزيد عبارة عن هذا القدر بل عن الاجزاء الكامنة
منه وسائر الاعراض القائمة بها مع ان شيئا منها غير مرئي فكان الكلام مجازا من هذا الوجه فههنا
دقيقة وهي ان هذه المجازات من باب المجاز العقلي لا اللغوي لانا اذا قلنا رأيت زيدا وضربت عمروا
فرأيت وضربت مستعملان في موضوعيهما الاصليين ولا يكونان مجازا واما لفظ زيد فهو علم والاعلام
لا تكون مجازا فلم يبق الا ان المجاز واقع في النسبة فيكون مجازا عقليا والله اعلم المسئلة العاشرة
في ان المجاز خلاف الاصل والذي يدل عليه وجوه احدها ان اللفظ اذا تجرد فاما ان يحمل على

او على مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما الثاني فلانه لا يجوز
حمله على مجازه لان شرط الحمل على المجاز حصول القرينة فان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده
على ذلك المعنى لكان حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما الثالث فلانه لا يجوز حمله عليهما معا فظاهر لان
الواضع لو قال احملوه عليهما معا كان اللفظ حقيقة في ذلك المجموع ولو قال احملوه اما على هذا
واما على ذلك كان مشتركا بينهما واما الرابع فلانه لا يجوز ان لا يحمل على واحد منهما البتة لانه على هذا التقدير
يكون اللفظ عند تجرده من المهملات لا من المستعملات وهو خلاف الفرض واذا بطلت هذه الثلاثة تعين القسم الاول
وهو المطلوب وثانيها ان المجاز لا يتحقق الا عند نقل اللفظ من معناه الى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي
امورا ثلاثة وضعه للاصل ثم نقله الى الفرع ثم علة النقل واما الحقيقة فانه يكفي فيها امر واحد
وهو وضعه الاصلي ومعلوم ان الذي يتوقف على شيء واحد اغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء
مع شيئين اخرين معه وثالثها ان الواضع اللفظ للمعنى انما وضعه له ليكتفي به في الدلالة عليه و
يستعمل فيه مكانه قال اذا سمعتموني اتكلم بهذا الكلام فاعلموا اني اعني هذا المعنى واذا تكلم به
متكلم بلغتي فليعن به هذا وكل من تكلم بلغة يجب ان يعني به ذلك المعنى ولهذا سبق الى افهام
السامعين ذلك المعنى دون ما هو مجاز فيه ولو قال القائل ذلك في المجاز لكان حقيقة ولم يكن مجازا
ورابعها اجماع الكل على ان الاصل في الكلام الحقيقة روي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر
حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وقال الاصمعي ما كنت اعرف
الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملآنا فههنا استدلوا بالاستعمال على الحقيقة
فلولا انهم عرفوا ان الاصل في الكلام الحقيقة والا لما كان لهم ذلك وخامسها لو لم يكن الاصل في الكلام
الحقيقة لكان الاصل اما ان يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع من الامة او لا يكون واحد منهما اصلا
فحينئذ يتردد كلام الشرع بين الامرين فيصير الكل مجملا وانه باطل بالاجماع ويلزم ان يصير كل
متكلم به في العرف مجملا لتردد كل الالفاظ بين حقائقها ومجازاتها ولو كان الكل مجملا لما فهم
المراد في شيء من الالفاظ الا بعد الاستفسار وحينئذ يحصل المراد فرع اذا دار اللفظ بين الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح فايهما اولى فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى الحقيقة المرجوحة اولى وعند ابي يوسف
المجاز الراجح اولى وقال بعض الناس من الحنفية يحصل التعارض لان كل واحد منهما راجح على الاخر من وجه ومرجوح
من وجه اخر فيحصل التعادل والله اعلم القسم الثالث الملحق المشترك بين الحقيقة والمجاز
مسئلة الاولى ان دلالة اللفظ بالنسبة الى المعنى يمكن ان تكون حقيقة ومجازا اما في الاعلام
واما في غيرها فالوضع الاول ليس بحقيقة ولا مجاز لان الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي

فالحقيقة

فالحقيقة لا تكون حقيقة الا اذا كانت مسبوقة بالوضع الاول والمجاز هو المستعمل في غير
موضوعه الاصلي فيكون هو ايضا مسبوقا بالوضع الاول فالوضع الاول يجب ان لا يكون حقيقة
ولا مجازا المسئلة الثانية في ان اللفظ الواحد هل يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين
فلا اشكال في جوازه واما بالنسبة الى معنى واحد فاما ان يكون بالنسبة الى وضعين او الى وضع واحد
اما الاول فجائز كلفظ الدابة بالنسبة الى [illegible] فانه حقيقة بالنسبة الى الوضع اللغوي مجاز بحسب الوضع
العرفي واما الثاني فهو محال لاستلزامه اجتماع النفي والاثبات من جهة واحدة المسئلة الثالثة
في ان الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس فالحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا
كثر استعماله صار حقيقة عرفية المسئلة الرابعة في ان اللفظ متى كان مجازا فلا بد وان يكون
حقيقة في غيره واستدل عليه الاول بان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا يستدعي
انه وضع في الاصل لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضع كان حقيقة فيه واما الثاني
فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاول لمناسبة بينهما وليس يلزم من كون اللفظ موضوعا
لمعنى ان يصير مستعملا في شيء اخر منه وبين الاول مناسبة المسئلة الخامسة فيما به ينفصل الحقيقة
عن المجاز وهذا اما ان يقع بالتنصيص او بالاستدلال اما التنصيص فمن وجوه ثلاثة احدها
ان يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز وثانيها ان يذكر واحد حدهما وثالثها ان يذكر خواصهما
واما الاستدلال فمن وجوه اربعة احدها ان يسبق المعنى الى افهام جماعة من اهل اللغة عند سماع
اللفظ مجردا عن قرينة فيعلم انه حقيقة فيه فان السابق لولا انه اضطر من قصد الواضعين انهم وضعوا
اللفظ لذلك المعنى لما سبق الى فهمهم ذلك المعنى دون غيره وثانيها ان اهل اللغة اذا ارادوا
افهام غيرهم معنى اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخرى لم يقتصروا
عليها بل ذكروا معها قرينة فيعلم ان الاول حقيقة اذ لولا انه استقر في قلوبهم استحقاق
تلك اللفظة لذلك المعنى لما اقتصروا عليها وثالثها انه اذا علق الكلمة بما يستحيل تعليقها
به علم انها في اصل اللغة غير موضوعة له فيعلم انها مجاز فيه كقوله تعالى واسال القرية ورابعها
ان يضعوا اللفظ لمعنى ثم يتركوا استعماله الا في بعض مجازاته ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك
الشيء علمنا كونه مجازا عرفيا مثل استعمال لفظ الدابة في الحمار فاذا صار [illegible] وليس للحقيقة
والمجاز [illegible] الصحيحة فقد ذكر الغزالي وجوها اربعة احدها ان الحقيقة
على الاطراد كقولنا عالم لما صدق على ذي علم صدق على كل ذي علم والمجاز ليس كذلك

اصل الرتبة صحيح واسم السباط وهذا ضعيف لأن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد وإنما
ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع فالمجاز لكن كذلك ايضا لانه يجوز استعماله
في جميع موارد نص الواضع ولا فرق بينهما فيه وان اراد استعمال الاسم في غير موضع نص الواضع
لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى فهو ايضا باطل لان اصحاب اللغات منعوا من اجراء القياس في
اللغة لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة لان الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة الاول ان يمنع منه العقل
كلفظ الدليل عند من يقول انه حقيقة في فاعل الدلالة وانه لما كثر استعماله في نفس الدلالة لا جرم
لم يحسن استعماله في حق الله تعالى الاستدلال الثاني ان يمنع السمع منه كتسمية الله تعالى بالفاضل والجواد
فانها ممنوعة شرعا مع حصول الحقيقة فيه والثالث ان يمنع منه اللغة كامتناع استعمال الابلق في
غير الفرس فان اعترضوا عليه بان الابلق موضوع للملون بهذين اللونين بشرط كونه فرسا فنقول
تجويز كل مجاز لا يطرد ان يكون بسبب عدم الاطراد ذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعدم الاطراد
على كونه مجازا وثانيها قال الغزالي رحمه الله امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر لما كان
حقيقة في القول اشتق منه الآمر والمأمور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق وهذا
ضعيف لما تقدم ان الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولانه ينتقض بلفظ الحجر والجمع
حجر وعكسه ان الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منه الاسم وثالثها ان يختلف صيغة الجمع على الاسم هو
فيعلم انه مجاز في احدهما كالامر للقول يجمع على الاوامر واذا اريد به الفعل يجمع على امور
ضعيف لان اختلاف الجمع لا اشعار له البتة بكون اللفظ حقيقة في معناه او مجازا ورابعها
ان المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له بشيء كان مجازا فالقدرة
اذا اريد بها الصفة كان متعلقا بالمقدور واذا اطلق على النبات الحسن لم يكن له متعلق فيعلم
كونه مجازا فيه وهذا ايضا ضعيف لاحتمال ان يكون اللفظ حقيقة فيهما ويكون له بحسب
احدى حقيقتيه متعلق دون الاخرى والله اعلم الباب السابع في التعارض الحاصل
بين احوال الالفاظ اعلم ان الخلل في فهم مراد المتكلم ينبني على خمس احتمالات في اللفظ
احدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالعرف او الشرع وثالثها احتمال المجاز
ورابعها احتمال الاضمار وخامسها احتمال التخصيص فان ذلك بكل احتمال الاضمار قلت
الاضمار اما بشرط يتوقف عليه وجود المذكور ولا يتوقف عليه صحة اللفظ وانما قلنا ان الخلل
في الفهم لا بد وان يكون لاحد هذه الخمسة لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا
لمعنى واحد واذا انتفى احتمال الاضمار والمجاز كان المراد باللفظ ما وضع له واذا انتفى احتمال
التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له ولا يبقى عند ذلك خلل في الفهم واعلم ان التعارض
بين هذه الاحتمالات يقع من عشرة اوجه لانه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية

س

كثير من المحققين الاولى وثانيها ان الاشتراك

[illegible]

من النقل والتلميه الباقية من المجاز والتخصيص الباقيين من الاضمار والتخصيص وكان المجموع عشرة
المسئلة الاولى في التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل اولى لان عند النقل يكون اللفظ بحسب
منفردا في جميع الاوقات لانه في بعض الاوقات يفيد الحقيقة وفي بعض الاوقات
الاضافة المعنى الاخر والمشترك يفيد في كل الاوقات كليهما فاذن النقل اولى بل
الاشتراك اولى لوجوه احدها ان الاشتراك لا يقتضي نسخ وضع سابق والنقل يقتضيه فالاشتراك
اولى من النسخ على ما سياتي ان شاء الله تعالى فوجب ان يكون اولى مما يحصل الا بعد حصول النسخ
وثانيها ان الاشتراك اما ان يوجد معه القرينة او لا يوجد معه القرينة فان حصلت القرينة معه عرف
المخاطب المراد على التعيين وان لم توجد القرينة معه توقف على العمل فيقع ... لا يحصل الخطر
في العمل اما في النقل فربما لا يعرف النقل فيحمله على المفهوم الاول فيقع الغلط والجهل
ورابعها ان الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد فان المتكلم قد يحتاج الى التكلم بالكلام المجمل
ويصير الواضع واضعا لهذا اللفظ لهذين المعنيين معا للاشتراك اما النقل فيتوقف على وضعه اولا
ثم على نسخه ثانيا ثم على وضع جديد والموقوف على الامر الواحد اولى من الموقوف على الامور الكثيرة
وخامسها ان النقل يقتضي استعمال اللفظ في المعنى الاول وفي المعنى الثاني ولا نعرف انه يعارض
الحول اللغات فقطعه ... لتحصيل في كل مفاسد الاشتراك مع مفاسد اخرى مع جهله
بكون اللفظ منقولا مع جميع المفاسد الحاصلة من النقل وسادسها ان المشترك اكثر وجودا
من المنقول فلو كانت المفاسد الحاصلة من المشترك اكثر لكان الواضع رجح ما هو اكثر مفسدة
على ما هو اقل مفسدة وانه قبيح والجواب ان الشرع اذا نقل اللفظ عن معناها
اللغوي الى معنى شرعي فلا بد وان يشتهر ذلك النقل وان بلغ الى حد التواتر وعلى هذا التقدير
تزول المفاسد المذكورة والله اعلم المسئلة الثانية اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز
فالمجاز اولى ... المجاز اكثر في الكلام من الاشتراك والكثرة امارة الظن في محل
الشك الثاني ان اللفظ الذي له مجاز ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد عنها حمل
على المجاز والمشترك لا يفيد عند فهم المراد عند التجرد عن القرينة فان حصل
بل الاشتراك اولى لوجوه احدها ان السامع للمشترك ان سمع القرينة معه علم المراد فيه
وان لم يسمع توقف وحينئذ لا يحصل الا محذور واحد وهو الجهل بمراد المتكلم اما اللفظ المحمول
على المجاز بالقرينة فقد يسمع اللفظ ولا يسمع القرينة وحينئذ يحمله على الحقيقة فيحصل محذوران
احدهما الجهل بمراد المتكلم والاخر اعتقاد ما لم يرد منه مرادا وثانيها ان الاشتراك يحصل
بوضع واحد على ما تقدم بيانه واما المجاز فيتوقف على وجود الحقيقة وعلى وجود ما يصلح مجازا
وعلى العلاقة التي لاجلها يحسن جعله مجازا وعلى تجويز النقل عن الحقيقة وما يتوقف على شيء واحد
اولى مما يتوقف على اشياء وثالثها ان اللفظ المشترك اذا دل الدليل على تعذر احد مفهوميه تعين
منه كون الاخر مرادا والحقيقة اذا دل الدليل على تعذر العمل بها لا يتعين فيه مجاز يجب حمله عليه

ورابعها ان اللفظ المشترك يفيد ان المراد هذا او ذاك ودلالة اللفظ على هذا القدر من المعنى
حقيقة فالمجاز والحقيقة راجح على المجاز فالاشتراك راجح على المجاز وخامسها ان صرف اللفظ
الى المجاز يقتضي نسخ الحقيقة وحمله على الاشتراك لا يقتضي ذلك فكان الاشتراك اولى وسادسها
ان المخاطب في صورة الاشتراك يبحث عن القرينة لانه بدون القرينة لا يمكنه العمل فيبعد احتمال الخطا
اما في صورة المجاز فقد لا يبحث عن القرينة لانه يعرف انه يمكنه العمل فيقرب احتمال الخطا فيتعين
وسابعها ان الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى القرائن لان ذلك كاف في الرجحان اما في
صورة المجاز فالاصل رجحان الحقيقة فلا بد فيه من قرينة قوية حتى تقابل اصالة الحقيقة فلا يترك الا لقرينة
تعادلها في القوة ثم تزيد عليها والجواب ان هذه الوجوه معارضة بما ذكرناه في الباب المتقدم
من فوائد المجازات المسالة الثالثة اذا وقع التعارض بين الاشتراك والاضمار فالاضمار اولى
لان الاجمال الحاصل بسبب الاضمار مختص ببعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل
الصور فكان الاشتراك اخل بالفهم فان قيل الاضمار يفتقر الى ثلاث قرائن قرينة تدل على اصل الاضمار
وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة فكان الاضمار اكثر
اخلالا بالفهم قلت هذا السؤال لازم لان الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن في صورة واحدة والمشترك
يحتاج الى قرائن في صور متعددة فيقع بعضها معارضا للبعض على ان الاضمار من باب المجاز
والاختصار وهو من محاسن الكلام قال عليه السلام واوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك
كذلك المسالة الرابعة اذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز
على ما سياتي بيانه ان شاء الله والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم فالتخصيص خير من الاشتراك لا محالة
المسالة الخامسة اذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز اولى لان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان على
نسخ الوضع الاول وذلك متعذر او متعسر والمجاز يحتاج الى القرينة تمنع المخاطب من فهم الحقيقة وذلك تيسر وكان
المجاز اظهر فان قيل ما ذكرتم معارض من وجه اخر وهو انه اذا ثبت النقل فهم كل احد مراد المتكلم لكون الوضع
ولا يشترط ذلك الفهم في المجاز اذ اخرج الحقيقة فربما خفي وجه المجاز او تعذر طريقه فيقع خلل في الفهم قلت
ما ذكرتم تقع معارضة بشيئين احدهما ان الحقيقة تقدم على المجاز الثاني ان المجاز لا يصح الا اذا كان بين الحقيقة
والمجاز اتصال وفي صورة النقل اذا هجر المعنى الاول بقي فهم اللفظ المنقول اليه فكان المجاز اقرب
الى الفهم من هذا الوجه فالمجاز ارجح لما ذكرناه من الفوائد ولبقاء النقل لذلك كان المجاز اولى المسالة
السادسة اذا وقع التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى لما ذكرناه من ان المجاز اولى
سواء بسواء المسالة السابعة اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص
ان التخصيص خير من المجاز على ما سياتي والمجاز خير من النقل على ما تقدم المسالة الثامنة اذا وقع
تعارض بين المجاز والاضمار فهما سواء لان كل واحد منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر فكما
يقع الخفاء في تعيين المضمر كذلك يقع الخفاء في تعيين المجاز فاذا لم تكن الحقيقة تعين علينا المجاز

كما انه اذا لم تكن الحقيقة تعين علينا الاضمار لان حذف الاضمار ان يتوقف الكلام [illegible] الباقي التخصيص
المسالة التاسعة اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى لوجهين الاول انه في صورة
التخصيص اذا لم يقف على القرينة يحمله على عمومه فيحصل مراد المتكلم وغيره وفي صورة المجاز اذا لم يقف
على القرينة يحمله على الحقيقة ولا يحصل مراد المتكلم ويحصل غير مراده الثاني ان في صورة التخصيص انعقد اللفظ
دليلا على كل الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي ولا يحتاج فيه الى تامل واجتهاد وفي صورة المجاز
انعقد اللفظ دليلا على الحقيقة فاذا خرجت الحقيقة بدليل احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تامل واستدلال
فكان التخصيص ابعد عن الاشتباه فكان اولى المسالة العاشرة اذا وقع التعارض بين الاضمار والتخصيص
فالتخصيص اولى والدليل عليه ان التخصيص خير من المجاز والمجاز والاضمار سيان فيلزم ان يكون التخصيص خيرا
من الاضمار والله اعلم فروع الاول ابو الحسين [illegible] قال ان النسخ تخصيص في الازمان فيجري هنا التخصيص
على الاشتراك فانما اوردناه في التخصيص والاعيان اما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك اولى
لان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام الا ترى انه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس
ولا يجوز نسخ العام بهما والعلة فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل
فلا جرم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص واستعمال الثاني اللفظ اذا دار بين التواطؤ والاشتراك
فالتواطؤ اولى لان مسمى اللفظ المتواطئ واحد والتعدد واقع في محاله ومسمى المشترك ليس بواحد والافراد
اولى من الاشتراك على ما تقدم بيانه الثالث اذا وقع التعارض بين ان يكون مسمى كاسم علم او اسم جنس كان
جعله مسمى كاسم علم اولى لان الاعلام انما تطلق على الاشخاص المخصوصة كزيد وعمرو واما اسماء المعاني
فانها تتناول المسمى في اي مكان كان فكان اخلالا بالفهم فجعله مسمى كاسم علم اولى فكان اولى الرابع جعل اللفظ
مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مسمى كاسم جنس لان الاخلال الحاصل عند الاشتراك بين العلم والمعنى اقل
مما عند الاشتراك بين المعنيين الخامس اللفظ اذا استعمل في شيء بجهة الاشتراك وبجهة التواطؤ كان اعتقاد انه مستعمل
بجهة التواطؤ اولى بيانه ان لفظ الاسود يتناول القار والحبشي بالتواطؤ ويتناول القار والرجل المسمى
بالاسود بالاشتراك فاذا وجد شخص اسود اللون ويسمى بالاسود ثم اطلق عليه لفظ الاسود فاعتقاد
انه اطلق هذا الاسم باعتبار كونه ملونا اولى لان الاطلاق بهذا الاعتبار اطلاق بجهة التواطؤ والاطلاق
بجهة التواطؤ اللقبي اطلاق بجهة الاشتراك والتواطؤ اولى من الاشتراك فكان ذلك اولى الباب الثامن
في تفسير حروف يشتد الحاجة في الفقه الى معرفة معانيها المسالة الاولى ان الواو العاطفة لمطلق الجمع
قال ابو علي الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها لمطلق الجمع وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا
من كتابه انها للجمع المطلق وقال بعضهم انها للترتيب لنا وجوه الاول ان الواو قد تستعمل فيما يمتنع حصول
الترتيب فيه كقولهم تقاتل زيد وعمرو ولو قيل تقاتل زيد فعمرو او تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح والاصل في الكلام
ان يكون حقيقة في القدر المشترك [illegible] حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك الثاني لو اقتضت الواو
الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده مكررا ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولما
لم يكن كذلك بالاجماع صح قولنا الثالث [illegible] بالاطلاقه لا تعد [illegible] اذا انتصاب

للاستخبار

ثم اخبر بغير ما كان عليه كقوله زيد في الدار بعد الجزم فاذا دخل عليه الهمزة فعل المزيد في الدار صار للاستخبار

مطابقا للجزم فلم حاصل هذا السؤال ان قوله [illegible] وبعده كالمعارضين لمقتضى الواو [illegible] المعارض

حالا والاصل ما المفصل [illegible] لا يكون الحال [illegible] قوله تعالى في البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة

وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة وقوله واسجدي واركعي مع الراكعين

ان لم يرد تقدم الركوع وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة وقوله تعالى [illegible] ونطبع [illegible] واعلم

والسادس والسابعة والرابعة والرابع [illegible] من هذه المواضع لا يفيد الترتيب السؤال السابع [illegible] اذا

[illegible] النجم والجزم لم تفهم منه الترتيب الخامس [illegible] عليه السلام انه قيل له [illegible]

الصفا والمروة [illegible] ابدوا بما بدأ الله به ولو كان للترتيب لما [illegible] على اهل اللسان [illegible] الجميع

لسؤال — وبيان [illegible] الاستدلال [illegible] ولو كان الواو

للترتيب [illegible] زيدا وعمرا [illegible] علم انه [illegible] بالاجماع ليس كذلك [illegible] السابع

قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع [illegible] في الاسماء المتماثلة [illegible] لما لم [illegible] امكن

الاسماء المختلفة [illegible] واو العطف [illegible] جاء الزيدان [illegible] الزيدون [illegible] الاسماء

والحكم [illegible] الترتيب فيه فكذا [illegible] واو العطف [illegible] واو الجمع [illegible]

[illegible] الاسم [illegible] واو العطف [illegible] الترتيب [illegible] احدهما

عن صاحبه الاخر [illegible] عند رسول الله

صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى [illegible] بئس خطيب

القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما [illegible] عليه الرسول [illegible]

[illegible] عن عمر رضي الله عنه [illegible] كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا [illegible]

[illegible] الاسلام على الشيب [illegible] الترتيب [illegible] الصحابة

[illegible] بالعمرة [illegible] قبل الحج [illegible] واتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا افصح العرب [illegible]

[illegible] الواو الترتيب [illegible] اذا قال الرجل لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق طلقت واحدة

ولم [illegible] فلو كان الواو لمطلق الجمع لطلقت ثلاثا كما لو قال انت طالق ثلاثا [illegible] انت طالق وطالق

[illegible] زيدا وعمرا [illegible] صالح له [illegible]

[illegible] العطف [illegible] والترتيب على [illegible]

[illegible] الترتيب [illegible] معنى [illegible] لفظ [illegible]

[illegible] الواو [illegible] الجمع المطلق [illegible] الا الواو [illegible]

[illegible] الترتيب المطلق [illegible] الجمع المطلق [illegible]

[illegible] الترتيب المطلق [illegible]

[illegible] الترتيب [illegible] ومن عصى الله ورسوله [illegible]

[illegible] الله [illegible]

[illegible] الله ورسوله [illegible] وكان [illegible]

ان

ان يكون المعدوم في العطف [illegible] في الذكر واما [illegible] اثنين [illegible] سعد [illegible]

[illegible] على [illegible] وعلى [illegible] ان [illegible] الكلام

[illegible] الكلام الاول [illegible] اما اذا قال انت طالق طالق [illegible] حكم [illegible]

[illegible] الكلام [illegible] بالذكر [illegible] الترتيب [illegible] الفصل [illegible] للترتيب

[illegible] المعنى [illegible] استعمل [illegible]

[illegible] المعنى [illegible] الذكر [illegible] الذكر [illegible]

[illegible] الذكر الاخر [illegible] الذكر [illegible] المسئلة الثامنة الفاء للتعقيب [illegible]

[illegible] فاذا دخلت [illegible] فالمصر [illegible] التعقيب على ما [illegible] الفاء للتعقيب

[illegible] اهل اللغة [illegible] للتعقيب لما دخلت على الجزاء [illegible] الماضي

والمضارع [illegible] التعقيب [illegible] الشرط [illegible] الماضي كقوله من دخل داري

[illegible] المضارع كقوله من دخل داري [illegible] للتعقيب [illegible]

الفاء كقوله من دخل داري فله درهم وقول الشاعر من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلان

[illegible] المبرد [illegible] من يفعل الخير فالرحمن يشكره [illegible] على الجزاء [illegible]

[illegible] حصل عقيب الشرط علمنا ان الفاء للتعقيب واحتج [illegible] الفاء

[illegible] لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم [illegible] الاسحات [illegible]

وقال سبحانه وتعالى [illegible] وانها

ان الفاء [illegible] التعقيب ولو كانت الفاء للتعقيب [illegible] التعقيب [illegible]

ليس كذلك فالفاء [illegible] للتعقيب [illegible] حملا

[illegible] على [illegible] واما [illegible] والله اعلم

المسئلة التاسعة [illegible] كقوله تعالى [illegible]

[illegible] في الصلوة [illegible] الباب

[illegible] الايل [illegible]

[illegible] اهل اللغة [illegible] المسئلة الرابعة [illegible]

[illegible] كقوله تعالى [illegible]

[illegible] الدار الى السوق

[illegible]

[illegible]

[illegible] الغاية [illegible]

[illegible]

ما يقول الله به ... دخولها على ... الاشتراك لكنا بينا ان اللفظ لا يجوز ان يكون مشتركا بالنسبة المقصود
الى شيء وعقيبه ان الحوار العامة ان كانت تقتضي عرف العادة فيصل حتى كان في الليل والنهار يحرم ... وان
لم يكن تقتضي ... عرف العادة فيصل حتى كان في البدو والمرور ... دخولها لانه ليس بعض المعاد دراول من بعض ولبس
بعض ... الذي يجوز احراجه عن الدروع ... وجوب الغسل ... بعضه اولى من تقديره ... ما ... ان فيما في المسئلة الخامسة
البا اذا دخلت على فعل متعدى بنفسه كقوله وامسحوا برؤسكم تقتضي التبعيض خلافا للحنفية واحتجوا على ذلك بانها اذا دخلت على فعل
لا يتعدى بنفسه كقولك كتبت بالقلم ... لا تقتضي الا الالصاق اما ... بالصرف الذي ... تعالى
... بالمنديل والحائط وسن انه تعالى ... المنديل ... والمسح ... التيمم
المسالة ... ان العامل اذا ... بالعلم ... يعقلوا ... الفعل ... بالمفعول به
... الالصاق ... الفعل بالمفعول ... الذي ... اهل اللغة
والجواب عن الاول ... بالعلم ... ولا يجوز ... فيها
وكتبت بالعلم ... فاما الجواب ... الاسم
من ... هذا المسئلة ... على المعنى
... السادسة ... انما ... الحصر خلافا للبعض ... احتجوا
احدها ان ... الفارسي ... وكذا ... الشعر ... النحاة ... التمسك ... الاعمى
... الفرزدق انا ... الذائد الحامي ... انما يدافع عن احسابهم
انا او مثلي ... على الحصر ... مقصود الشاعر ... ان ... الامارات ... المعنى
... الاصل ... المذكور ... كله
ما ... المذكور ... الحصر ... المراد ... الاجماع ... تعالى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم واجمعنا على ان ... انه محمول على المبالغة والله اعلم الثامن
... المسئلة ... على الاحكام ... انه لا يجوز ان يتكلم الله تعالى ورسوله بما لا يعنى
... الحشوية ... ان المتكلم ... على الله تعالى ... وذلك
ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء ... وذلك انما يحصل ... فهم معناه ... باموره ... ذكر عن كلامه
القرآن ... كقوله تعالى كهيعص وما يشبه ذلك ... الامام ... اذا جمعه على قوله تعالى
... الصور ... الهواسين ... الوصف
وما يعلم تأويله الا الله ... ان ... الاول ... المذكور
... والراسخون في العلم ... يقولون آمنا به كل من عند ربنا ... وذلك ...
... الراسخون في العلم ... كل من عند ربنا وذلك ... على الله تعالى

... الوقف على ... تعالى وما يعلم تأويله الا الله واحد ... ذلك الظاهر ان تأويل المتشابهات لا يعلمه
... الله تعالى ... العرب ... انهم لا يفهمون منها شيئا ... مطلقا
والجواب عن الاول ان ... السور ... السلاطين
... كانوا يستعملون ذلك المتحدث ويضربون به المثل القبيح ... كامل ...
... وعن الثاني ان ... الوقف ... والراسخون في العلم وما ذكره
... انه عام ... الى ذلك الضمير الى الله وعن الثالث ان
... يكون ... المسئلة التاسعة انه لا يجوز ان يعني بكلامه
... وذلك ... اللفظ ... يكون ... بالنسبة ... الخفي
... المهمل ... فانه فيه ولا
... ان ... تعالى اذا تكلم بما ظاهره ... انه لا يريد ذلك ... العاق
... هذه ... لا ... فانه ... مسلم لكن
... تعالى ... والجواب لو ... انما نتق
الاعتقاد ... تعالى ... الا ... يكون المقصود منه ... الافهام
ومعلوم ان ذلك ... المسئلة العاشرة ان ... بالخطاب ... ام لا
ومنهم من ... والمنع على المقدمات الظنية
... الخطاب ... الظن ... على مقدمات ظنية ... اللغات ونقل
النحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض
وكل ذلك امور ظنية ... اللغة ... العلماء على ... نقلوا
... لا يعتمد ... الكلام ... واما النحو والتصريف فالمرجع
... الاشعار ... الاشعار
رواها الآحاد ... الا الظن ... المرسل
... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... ولا ... الله
... هذا الشعر ... الشاعر ... انه عرف
... في ... الفارسية ... احتمال ان ... اشعارا
الجاهلية ... امرؤ القيس ... الجاهلية ... فكيف يحرز ... الحويلة
... الالفاظ ... ابو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني ... الدرجة
في الوساطة بين المتنبي وخصومه ان امرأ القيس اخطأ في قوله ... ابو من كان ...
... فاليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل ... اشرب في قول
... ادالم ... ترتبط بعض النفوس ... تسكن ... وما ... لكم

ورفع الهجو فاذا تحللك بحروف الجوز قول الاسدي كنا نرقعها فقد خرقت واتسع الخرق
على الراقع فكيف نرقعها وقول الفرزدق وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال الا مسحتا
او مجلف برفع مجلف وقول ذي الخرق الطهوي يقول الخنا وابغض العجم ناطقا الى ربنا
صوت الحمار اليجدع بادخال الالف واللام على الفعل وقول رؤبة اقفرت الوعثاء والعثاعث
من بعدهم والبرق البارق وانما هي البراق جمع برقة وهي الاماكن السهلة من الارض وقول
ابينا مدشقها اللوح بما ذلك صيق فصح المسجد واشباهها كثير وما جرى بين الفرزدق
وبين عبد الله بن ابي اسحق الحضرمي في ابياته وفي لحنه في قوله فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى
مواليا فصحح الناس من قول الحق وما جرى له مع عنبسة الفيل النحوي حتى قال فيه لقد كان
في معدان والفيل شاغل لعنبسة الراوي على القصائدا فكان العلماء يسعون اشعار الاوائل من لحن
وغلط واحاله وفساد معنى وقال الاصمعي في الكميت انه جرمقاني من جرامقة الشام لا يحتج
بشعره وانكر شعر الطرماح والحزار الرمة ومن اراد الوقوف عليه فليطالع كما ل العاصي عبد العزيز
وعبد هذا بقول المرح في صحة اللغات والنحو والتصريف الما ورد الادبا واعيا دهم في تصحيح الصحيح منها
واصلاح الفاسد الى اقوال هؤلاء الاكابر من شعراء الجاهلية والمخضرمين واذا كان الادبا قد دونوا
فيهم وتتبعوا لحنهم وخطاهم في اللفظ والمعنى والاعراب فمع هذا كيف يمكن الرجوع الى قولهم والاسلاك
بشعرهم احتج في الباب فيقال هذه الاغلاط نادرة والنادر لا عبرة به لكنا نقول النادر لا نعلم
في الطرق كثير لا يمكن انه يعلم في الشعر لسام الاحتمال في كل واحد واحد من الالفاظ والاعرابات انه ذلك الحرف
النادر بسبب المقصد الاصلي من النحو واللغة والتصريف الظن الظن الثاني عدم الاشتراك فان تعدد
الاشتراك يجوز ان يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه لكن نفي الاشتراك ظني
الثالث عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يتعين اذا لم يكن محمولا على مجازه لكن عدم المجاز
مظنون الظن الرابع انه لا بد من عدم النقل فان بتقدير ان يقال الشرع او العرف نقله من معناه اللغوي الى
معنى اخر كان المراد هو المنقول اليه لا حقيقة اصل الظن الخامس انه لا بد من عدم الاضمار فانه لو كان الكلام
الاضمار كان المراد هو ذلك المذكور لا ظاهر اللفظ نحو الاضمار لا هذا الظاهر الظن السادس عدم التخصيص
فان التخصيص يجعل المراد غير الكل وذلك غير معلوم بل مظنون لكن الحكم فانما الظن
يوجب ظاهر الظن السابع عدم الناسخ ولا شك في كونه محتملا في الجملة فيصير العموم غير الحكم فانه ظن
الناسخ عدم المعارض والناسخ فيصير ظاهر الظن الثامن نفي المعارض العقلي فانه لو قام دليل قاطع عقلي
على بعض ما اشعر به ظاهر النقل فالقول بهما محال لاستحالة الجمع بين المعرفة والاثبات والقول بارتفاعهما محال
لاستحالة عدم النفي والاثبات والقول بترجيح النقل على العقل محال لان العقل اصل النقل فلو كذبنا
العقل بالنقل لكنا كذبنا اصل النقل ومتى كذبنا اصل النقل فقد كذبنا النقل فتصحيح النقل بتكذيب العقل
يستلزم تكذيب النقل فعلمنا انه لا بد من ترجيح دليل العقل فاذا راينا دليلا نقليا ما يخالف دليلا عقليا
عرفنا ان المعنى المسمع لا يكن الجلم لحصول السلامة عنها الا اذا علمنا ذلك وانتهينا
الى ان نعلم انه لا اشكال لعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد الا الظن فيبطل التمسك بالدلائل
[illegible] مع ما شطنه والمسمع على الظني ظني ولذلك لا يمكنه التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد

الى الظن فان قلت المكلف اذا سمع دليلا نقليا لم يحصل فيه شيء من هذه المطاعن لوجب في حكم الله
ان يطلعه على ذلك قلت القول بوجوب ذلك على الله تعالى مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين فلو قدم القول فيها
سلمنا ذلك ولكنا نقطع بانها يجب على الله تعالى ان يطلعه على ذلك لانا نجد كثيرا من العلماء يسعون ايام عمرهم
مع انهم لا يعرفون ما في نحوها ولغتها وتصريفها من الاحتمالات العشرة التي ذكرناها واذا كان ذلك مكابرة ولا
كان ذلك ولما كان الامر كذلك فحينئذ ضعف هذا العذر وفيه وجوه اخر من الفساد ذكرناها في الكتب الكلامية
واعلم ان الانصاف انه لا سبيل الى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية الا اذا اقترنت بها قرائن
مفيدة لليقين سواء كانت تلك القرائن مشاهدة او كانت منقولة الينا بالتواتر والله اعلم
في كيفية الاستدلال بالخطاب الخطاب اما ان يدل على الحكم بلفظه ومعناه او لا يكون كذلك ولكنه
بحيث لو ضم اليه شيء اخر لصار المجموع دليلا على الحكم القسم الاول ما يدل عليه بلفظه وقد عرفت انه يجب
حمل اللفظ على الحقيقة وعرفت الحقيقة ثلاثة اقسام اصلية وهي اللغوية وطارية وهي العرفية او شرعية فان
كان الخطاب مستعملا في اللغة وفي العرف في شيء اخر فلم يحمل بالعرف صار ان يكون حقيقة في المعنى اللغوي
فانه يكون مشتركا بينهما وان صار مجازا في المعنى اللغوي وجب حمله على العرف لان هذا هو المتبادر الى الفهم
ويجب مثل هذا في الاسم المنقول الى معنى شرعي فالحاصل ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي
ثم اللغوي في الحقيقة ثم المجاز فان خاطب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند احديهما في شيء وعند الاخرى في
شيء اخر وجب حمله كل واحدة منهما على ما تعارفته والا لزم ان يقال ان الله تعالى خاطبهم بغير ما هو ظاهر عندهم
مع عدم القرينة القسم الثاني ما يدل عليه بمعناه وهي الدلالة الاكثر امثلة وقد ذكرنا في الباب الثاني اقسام الدلالة
الاكثر امثلة القسم الثالث ما يكون بحيث لو ضم اليه امر اخر يكون دليلا شرعيا وهو نص او اجماع او قياس او يكون ذلك
شهادة حال المتكلم وهذا وجوه اربعة احدها ان يضم الى النص نص اخر فيصير مجموعهما دليلا على الحكم ولهما مثالان احدهما
ان يدل احد النصين على احد المقدمتين والثاني على الثانية فيحصل المطلوب كقولنا تارك المامور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها
الثاني ان يدل احد النصين على ثبوت الحكم لشيئين ويدل النص الاخر على
بعض ذلك لاحدهما فيحصل القطع بانه في الاخر ثابت للثاني كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
فهذا يدل على ان مدة الحمل والرضاع ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فهذا يدل على ان مدة الرضاع سنتان فيلزم ان يكون مدة الحمل ستة اشهر وثانيها ان يضم الى النص
اجماع كما اذا دل النص على ان الخال لا يرث ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته وثالثها ان يضم الى النص
شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام الشارع مترددا بين الحكم العقلي والشرعي فحمله على الشرعي اولى لانه عليه السلام
بعث لبيان الشرعيات لا لبيان ما يستقل العقل بادراكه هذا اذا كان ظاهرا ومع احدهما لم يتضح الترجيح والله اعلم
في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره وهذا الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما
فاذا كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجدت قرينة تصرفه عنه فاما ان تدل القرينة على ان المراد ليس
ظاهره او على ان المراد ظاهره ومعا فان كان دل على ان المراد ليس ظاهره مع الظاهر فيجب ان يكون الاخر يجب حمله
على المجاز ثم المجاز اما ان يكون واحدا او اكثر فان كان واحدا حمل اللفظ عليه من غير اضمار الى دلالة
اخرى صونا للكلام عن الالغاء وان كان اكثر من واحد فاما ان يدل الدليل في واحد معين على انه مراد او على
انه ليس بمراد فان دل الدليل في واحد معين لا يكون غير مراد فاما ان دل الدليل على انه مراد تعين وان دل
الدليل على انه غير مراد فان لم يبق الا واحد وجب حمله عليه وان بقي اكثر من واحد كان القول فيه كما اذا لم

يحمل الدليل لا على كونه مراداً ولا على كونه غير مراد وهذا هو القسم الخامس فنقول وجوه
المجاز اما ان يكون محصورة او غير محصورة وان لم يكن محصورة فقال القاضي عبد الجبار لا بد من دلالة
تدل على المراد لانه لا يجوز ان يريد بها اجمع مع تعذر حصرها علينا قال ابو الحسين والافضل ان نقول
انه اراد كلها على البدل لان ذلك ممكن مع فقد الدلالة ومع فقد الحصر فانه تعالى لو اوجب
علينا فعل [illegible] فيجب ان نكون مخيرين في فعل اي [illegible] شئنا وان لم يمكننا حصر [illegible] لا يمتنع ان يريد
بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان فيحمل على مذهبه انه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه
لان اللفظ ما وضع للمجاز اما ان كانت وجوه المجاز محصورة فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على
الاقوى رعاية لزيادة الدلالة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل فلا يخلو الخطاب عن
[illegible] حتى يحمل على الجميع هذا على قول من يجوز استعمال اللفظ [illegible] في مفهوميه [illegible]
فانه يقول لا بد من البيان القسم الثاني وهو ان يدل على ان غير الظاهر مراد وان يدل الدليل
على تعيين ذلك الغير او لا يعينه فان عينه وجب حمله عليه وان لم يعينه فكما في القسم الاول
القسم الثالث وهو ان يدل دليل على ان ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره مراد فان كان
ذلك الغير معيناً وجب الحمل عليه فيكون اللفظ موضوعاً لهما من جهة اللغة او من جهة
الشرع او يكون [illegible] وان لم يتعين ذلك الغير فالكلام فيه كما في القسم الاول اما ان
كان الخطاب عاما فان تخصص على القرينة حمل على [illegible] وان لم يتخصص فهذا يقع على وجوه احدها ان
تدل القرينة على ان المراد ظاهره وثانيها ان تدل الدليل على ان المراد ليس ظاهره فهاهنا لا بد ان
يدل الدليل على التعيين لانه اذا لم يكن المراد ظاهره جاز ان يكون المراد بعضه [illegible] وجاز ان
يكون المراد شيئا لم يتناوله الخطاب فاذا لم يقع [illegible] فلا بد من دليل [illegible] المراد ورابعها ان يدل
الدليل على ان بعضه مراد فهل لا يقتضي [illegible] البعض الآخر من كونه مدلولا الا ان ذلك البعض هو [illegible]
عن المراد وخامسها ان يدل الدليل على ان بعضه ليس بمراد [illegible] عن كونه مرادا [illegible]
تحت الخطاب   في ان ثبوت حكم الخطاب اذا تناوله على وجه المجاز لا يدل على انه المراد

مسالة او لامستم النساء فان قيام الدلالة على وجوب التيمم على المجامع وهو الذي تناوله الاسم الا انه
على طريقة الكناية هل يدل على انه هو المراد بالاية فذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى
انه واجب وعندنا انه ليس واجب لنا المقتضي لاجراء الاية على ظاهرها موجود والمعارض
الموجود فهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يصلح معارضا له لاحتمال
ثبوته بدليل اخر فوجب اجراء الاية على ظاهرها واحتجوا بان ثبوت الحكم في صورة
المجاز لا بد له من دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر والا لنقل فاذا حمل الظاهر في
الحقيقة وما جاز وجب ان لا يحمل على الحقيقة لامتناع استعمال اللفظ في
حقيقته ومجازه معا والجواب لا نسلم انه لا دليل سوى هذا الظاهر قوله لو وجد
لنقل قلنا لعلهم استغنوا بالاجماع عن نقله والله اعلم بالصواب تم الكلام في اللغات
والحمد لله رب العالمين

الكلام في الاوامر والنواهي

وهو مرتب على مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففيها مسائل المسألة الاولى اتفقوا على ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونها حقيقة في غيره فزعم بعض
الفقهاء انه حقيقة في الفعل ايضا والجمهور على انه مجاز فيه وزعم ابو الحسين انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق والمختار
انه حقيقة في القول فقط لنا انا اجمعنا على انه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ومنهم من
استدل على انه ليس حقيقة في الفعل بامور احدها انه لو كان حقيقة في الفعل لاطرد وكان يسمى الاكل امرا والشرب امرا وثانيها انه كان يشتق
للفاعل اسم الامر وليس كذلك لان من قام او قعد لا يسمى آمرا وثالثها ان الامر له لوازم ولم يوجد شيء منها في الفعل فوجب ان لا يكون الامر
حقيقة في الفعل [illegible] الوصف بكونه مطاعا والعاصي [illegible] ويمنع منه الخرس والسكوت [illegible]
[illegible] الامر [illegible] من اقسام الكلام كما عدوا الخبر [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] اما الاول فلانا لا نسلم [illegible] الاطراد [illegible]
[illegible] المقام [illegible] المجاز [illegible]
الثالث ان اهل العرف [illegible]
[illegible] اهل اللغة [illegible] لفظ الامر في الفعل [illegible]
[illegible] القرآن والشعر والعرف اما القرآن فقوله [illegible] امرنا وفار التنور [illegible]
[illegible] وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله تجري [illegible]
[illegible] واما الشعر [illegible] واما العرف [illegible]
[illegible] هذا امر عظيم [illegible]
[illegible] الاصل في الاطلاق الحقيقة [illegible]
[illegible] واحتج ابو الحسين رحمه الله [illegible] هذا امر لم [illegible]
[illegible] السامع [illegible] القول [illegible]
[illegible] الرابع [illegible] السامع [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] المراد منه القول [illegible]
[illegible] المراد [illegible]
[illegible] الظاهر [illegible]
[illegible] الظاهر [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
[illegible] لفظ الامر [illegible]
الكلام [illegible] الاشتراك [illegible] الاسم [illegible] المجاز [illegible]
[illegible] ابو الحسين رحمه الله [illegible]
[illegible] حقيقة في القول [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] المراد منه [illegible] والله اعلم

المسألة الثانية [illegible] الامر [illegible] القول [illegible] القاضي ابو بكر [illegible] الاصحاب انه هو القول [illegible]

طاعة المأمور بفعل المأمور به وهذا خطأ لما قلنا أولا أن الطاعة والمأمور والمأمور به مشتقان من الأمر فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بهما

لزم الدور وأما ثانيا فلأن الطاعة عند أصحابنا هي موافقة الأمر وعند المعتزلة موافقة الإرادة فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر

فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور وأما ثالثا ما ذكره أكثر المعتزلة من أن الأمر هو قول القائل لمن دونه افعل أو ما يقوم مقامه وهذا خطأ من

وجوه أحدها [illegible]

[illegible]

الثالث [illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

[illegible]

مسائل

المسألة الأولى [illegible]

[illegible]

المسألة الثانية [illegible]

[illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

[illegible]

فانه لا طلب فيها الا الارادة وما بينا ان الطلب النفساني امر باطن ولا يعرف الا بالاستدلال فكلمه
بامر ظاهر والارادة امر باطن يفتقر الى المعرف كافتقار الطلب اليه فلو توقفت دلالة
الصيغة على الطلب على تلك الارادة لما امكن الاستدلال بالصيغة البتة على ذلك الطلب
احتج المخالف بانا نميز بين ما اذا كانت الصيغة طلبا وبين ما اذا كانت تهديدا ولا مميز الا
الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في التهديد فكما ان الاصل في كل الالفاظ
اجراؤها على حقائقها الا عند قيام دلالة صارفة فكذا ههنا والله اعلم المسألة الرابعة
ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة المأمور به تؤثر في صيرورة صيغة افعل امرا وهذا
خطأ من وجهين الاول ان الامرية لو كانت صفة للصيغة لكانت اما ان تكون حاصلة لمجموع
الحروف وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما للآحاد فيلزم ان يكون كل واحد من الحروف
التي يتألف منها صيغة الامر امرا مستقلا وهو محال الثاني ان صيغة افعل دالة بالوضع
على معنى وذلك المعنى هو ارادة المأمور واذا كانت الارادة من المدلول وجب ان لا تفيد الصيغة
الدالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات والله اعلم المسألة الخامسة قال جمهور المعتزلة
الآمر يجب ان يكون اعلى رتبة من المأمور حتى يسمى الطلب امرا وقال ابو الحسين البصري المعتبر
هو الاستعلاء لا العلو وقال اصحابنا لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء لنا قوله تعالى حكاية عن
فرعون انه قال للقوم فماذا تأمرون مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعاوية
امرتك امرا جازما فعصيتني وقال دريد بن الصمة لنظرائه ولمن هو فوقه امرتهم امري
بمنعرج اللوى وهل يستبان الرشد الا ضحى الغد وقال الحباب بن المنذر يخاطب يزيد
بن المهلب امير خراسان والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما
فصيغة الامر دالة على ان العلو غير معتبر واما ان الاستعلاء غير معتبر فلانهم يقولون
فلان امر فلانا على وجه الرفق واللين ثم اذا بالغ في التواضع يصح اطلاق الاسم عرفا
وان شئت قلت لعله احتج المخالف على ان العلو معتبر بانه يستقبح في العرف ان يقول
القائل امرت الامير او نهيته ولا يستقبح ان يقال سألته او طلبت منه ولولا ان الرتبة
معتبرة والا لما كان كذلك واحتج ابو الحسين رحمه الله على اعتبار الاستعلاء وعدم اعتبار العلو
بان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء لا على سبيل التضرع يقال انه امره ولهذا يصفون
من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث امر من هو اعلى رتبة منه واعلم ان مدار هذا الكلام على

على منع الاستعمال واصحابنا يمنعون منه والله اعلم المسألة السادسة لفظ الامر قد يقام مقام الخبر
وبالعكس اما ان الامر يقام مقام الخبر فكما في قوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت معناه
صنعت ما شئت واما ان الخبر يقام مقام الامر فكما في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين والمطلقات يتربصن بانفسهن والسبب جواز هذا المجاز ان الامر يدل على وجود الفعل
كما ان الخبر يدل عليه ايضا فبينهما مشابهة من هذا الوجه فصح المجاز وايضا يجوز اقامة النهي مقام
الخبر وبالعكس اما الاول فكقوله عليه السلام لا تنكح المرأة حتى تستأمر معناه لا تنكح الا بعد
استئمارها وكقوله لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها وكما في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
ووجه المجاز ان النهي يدل على عدم الفعل كما ان الخبر يدل عليه فبينهما مشابهة من هذا الوجه
والله اعلم القسم الاول في مباحث اللفظ وفيه مسائل المسألة الاولى قال الاصوليون
صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجها ا الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة ب الندب كقوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واحسنوا ويقرب منه التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك فان
الادب مندوب اليه وان كان قد يدخله بعضهم فيما عدا المندوب ج الارشاد كقوله تعالى
واستشهدوا فاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع
الدنيا فانه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله د الاباحة كقوله كلوا
واشربوا ه التهديد كقوله اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله قل
تمتعوا وان كان قد يجعلونه قسما آخر و الامتنان كلوا مما رزقكم الله ز الاكرام ادخلوها
بسلام آمنين ح التسخير كونوا قردة ط التعجيز فأتوا بسورة ي الاهانة ذق انك انت
العزيز الكريم يا التسوية اصبروا او لا تصبروا يب الدعاء اللهم اغفر لي يج التمني كقوله
الا ايها الليل الطويل الا انجلي يد الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون يه التكوين
كن فيكون اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه
الوجوه لان خصوص التسخير والتعجيز والتسوية غير مستفاد من مجرد هذه الصيغة بل
انما فهم ذلك من القرائن انما النزاع في الخلاف في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة
والتسوية والتحريم فمن الناس من جعل هذه الصيغة مشتركة بين هذه الخمسة ومنهم من جعلها
مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة لاول المراتب وهو الاباحة
والحق انها ليست حقيقة في هذه الامور بل انما تورد الحقيقة في المعاني كلها من قوله افعل

ومن قوله لا تفعل ومن قوله إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل حتى إذا قدرنا إسقاط
القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة على سبيل الحكاية عن شيء وعن غائب لا في
محل معين حتى يتوهم فيه قرينة دالة على رجحان الفعل مطلقا سبق إلى فهمنا اختلاف معاني
هذه الصيغ وعلمنا قطعا أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد وكما أنا ندرك التفرقة
بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في أن الأول للماضي والثاني للمستقبل وإن كان قد يعبر بالماضي
عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل عليه فلذلك نميز الأمر عن النهي فقالوا الأمر أن تقول افعل
والنهي أن تقول لا تفعل فهذا أمر معلوم بالضرورة من اللغات لا يشككنا فيه إطلاقه مع قرينة
على الإباحة والتهديد فإن قيل يدعي العرف أن افعل ولا تفعل حقيقة من يعتقد كون اللفظ
موضوعا للكل حقيقة أو وجوه من لا يعتقد ذلك ثم بيانه أن كل من اعتقد كون هذه اللفظة للرجحان
موضوعة لهذه المعاني فإنه يحصل في ذهنه الاستواء ومن لا يعتقد ذلك فإنه لا يحصل عنده
قلنا الرجحان كلا لا يجوز أن يكون ذلك العرف الطاري لا من أصل الوضع كما في الألفاظ العرفية
قلنا إن ما ذكرته يدل على قولك لكنه معارض بما يدل على نقيضه وهو أن هذه الصيغة جاءت
بمعنى التهديد والإباحة والأصل في الكلام الحقيقة الجواب عن الأول أنه معارض بما نعلم
أن عوامنا كلا القرآن [illegible] يفهمون الطلب من لفظ افعل وإنما على فهم التهديد والإباحة
وعن الثاني أن الأصل عدم التعدد وعن الثالث أنكم عرفتم أن المجاز أولى من الاشتراك ووجه المجاز
أن هذه الأمور الخمسة أعني الوجوب والندب والإباحة والتهديد والتحريم أضداد وإطلاق
اسم الضد على الضد جائز وجوه المجاز والله أعلم المسألة الثانية الحق عندنا أن لفظ افعل
حقيقة في الترجيح المانع من النقيض وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين وقال أبو هاشم إنه يفيد
الندب ومنهم من قال بالتوقف وهم فرق ثلاثة أحدها الذين يقولون إنه حقيقة في القدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك ثم الوجوب يمتاز عن الندب بامتناع الترك
والندب يمتاز عن الوجوب بجواز الترك وليس في الصيغة إشعار بهذين القيدين ويليق
بمذهب هؤلاء أن يقولوا يجب حمله على الندب لأن اللفظ يفيد رجحان الفعل على الترك وليس فيه
ما يدل على المنع من الترك وقد كان جواز الترك معلوما بحكم الاستصحاب وإذا كان كذلك ثبت
في ذلك الحكم جواز الترك بحكم الاستصحاب ورجحان الفعل بدلالة اللفظ ولا معنى للندب
إلا ذلك وثانيها الذين قالوا إن صيغة افعل موضوعة للوجوب والندب على سبيل الاشتراك اللفظي

وهو

وهو قول المرتضى من الشيعة أن صيغة افعل وثالثها الذين قالوا إنها حقيقة إما في الوجوب فقط
أو في الندب فقط أو فيهما معا بالاشتراك لكنا لا ندري ما هو الحق من هذه الأقسام الثلاثة
فلا جرم توقفنا في الكل وهو قول الغزالي رحمه الله لنا وجوه الأول التمسك بقوله تعالى لإبليس
ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق بل الذم وأنه لا عذر
له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به هذا هو المفهوم من قول السيد لعبده ما منعك
من دخول الدار إذ أمرتك إذا لم يكن [illegible] ولو لم يكن الأمر على الوجوب لما ذمه الله تعالى
على الترك ولكان لإبليس أن يقول إنك ما ألزمتني السجود فإن قلت لعل الأمر في تلك اللغة
يفيد الوجوب فلم قلت إنه في هذه اللغة يفيد الوجوب قلت الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة
الأمر فتخصيصه بأمر خاص خلاف الظاهر الدليل الثاني التمسك بقوله تعالى وإذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على أنهم تركوا فعل ما قيل لهم افعلوه ولو كان الأمر يفيد الندب لما حسن
هذا الكلام كما أنه لو قال لهم الأولى أن تفعلوا ويجوز لكم تركه فإنه ليس له أن يذمهم على تركه فإن
قلت إنما ذمهم لا لأنهم تركوا المأمور به بل لأنهم لم يعتقدوا حقية الأمر والدليل عليه قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين وأيضا فصيغة افعل قد تفيد الوجوب عندما تقترن ببعض القرائن فلعله
تعالى إنما ذمهم لأنه كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب والجواب عن الأول أن المكذبين
في قوله ويل يومئذ للمكذبين إما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا أو غيرهم فإن
كان الأول جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فإن عندنا الكافر كما
يستحق العذاب بترك الإيمان يستحق الذم والعذاب أيضا بترك العبادات وإن كان الثاني لم يكن
إتيان الويل لإنسان بسبب التكذيب منافيا لثبوت الذم لإنسان آخر بسبب ترك المأمور به
وعن الثاني أن الله تعالى إنما ذمهم لمجرد أنهم تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا فدل على أن
منشأ الذم هو هذا القدر لا القرينة الدليل الثالث لو لم يكن الأمر مانعا للفعل لما كان
إلزام الأمر سببا للزوم المأمور به لكنه سبب للزوم المأمور به فوجب أن يكون الأمر مانعا للفعل
بيان الشرطية أنه متى سلمنا أن لا يكون الأمر مانعا للفعل كان إلزام الأمر إلزاما لما ليس ذلك الشيء
لا يوجب فعل المأمور به فوجب أن لا يكون هذا الفعل سببا للزوم المأمور به بيان أن إلزام الأمر
سبب للزوم المأمور به قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم
الخيرة من أمرهم والقضاء الإلزام بقوله إذا قضى الله ورسوله أمرا أي إذا ألزم الله

ورسوله أمرا فإنه لا خيرة للمؤمن في المأمور به وحمل ههنا لفظ الأمر على المأمور به
إذ لو أجريناه على ظاهره لصار المعنى أنه لا خيرة للمؤمن في صفة الله تعالى وذلك كلام
غير مفيد ولا يجوز حمله على نفس الأمر ويجب حمله على المأمور به فيصير التقدير أن الله تعالى
إذا ألزم المكلف أمرا فإنه لا خيرة له في المأمور به وإذا انتفى الخيرة تعين إما الحظر أو
الوجوب والحظر منفي بالإجماع فتعين الوجوب فإن قيل المقصود الإلزام والأمر قد يرد بمعنى
الشيء فقوله إذا قضى الله ورسوله أمرا معناه إذا ألزم الله ورسوله شيئا ونحن نقول
بأن الله تعالى إذا ألزمنا شيئا فإنه يكون واجبا علينا ولكن نمنع أنه إذا أمرنا بالشيء فقد
ألزمنا فإن ذلك عين المتنازع والجواب قد بينا أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص
فليس حمله على الشيء دفعا للاشتراك ولا ضرورة ههنا في صرفه عن ظاهره إذ الشيء هذا فقوله
إذا قضى الله أمرا معناه إذا ألزم الله أمرا وإلزام الأمر هو توجيهه على المكلف شيئا أو أي
وإلزام الأمر غير إلزام المأمور به فإن القاضي إذا قضى بالنفقة فقد قصد بها الإلزام ولم يثبت
الإلزام المحكوم به فكذلك ههنا إلزام الأمر عبارة عن توجيهه على المكلف والقطع بوقوع ذلك
الأمر إن أمر ببعض الوجوه لم يكن إلزام الأمر إلزاما للمأمور به وإن كان مقتضيا للوجوب
فهو الذي قلنا. الدليل الرابع أن تارك ما أمر الله ورسوله به مخالف لذلك الأمر ومخالف
ذلك الأمر يستحق العقاب فتارك ما أمر الله ورسوله به يستحق العقاب ولا معنى لقولنا
الأمر للوجوب إلا ذلك إنما قلنا إن تارك ما أمر الله ورسوله به مخالف لذلك الأمر لأن موافقة الأمر
عبارة عن الإتيان بمقتضاه والمخالفة ضد الموافقة فكانت مخالفة الأمر عبارة عن الإخلال
بمقتضاه فثبت أن تارك ما أمر الله أو رسوله به مخالف لذلك الأمر وإنما قلنا إن مخالف أمر الله
ورسوله يستحق العقاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم
عذاب أليم أمر مخالف هذا الأمر بالحذر عن العذاب والأمر بالحذر عن العذاب إنما يكون
بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فدل على أن مخالف أمر الله تعالى وأمر رسوله قد وجد في حقه
ما يقتضي نزول العذاب فإن قيل لا نسلم أن تارك المأمور به مخالف الأمر قوله موافقة الأمر عبارة
عن الإتيان بمقتضاه فيكون مخالفته عبارة عن الإخلال بمقتضاه. قلنا لا نسلم أن موافقة الأمر
عبارة عن الإتيان بمقتضاه وما الدليل عليه ثم إنا نفسر موافقة الأمر بتفسيرين آخرين أحدهما
أن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بما يقتضيه الأمر فإن الأمر لو اقتضاه على سبيل الندب وأتى

به

المأمور به على سبيل الوجوب كان هذا مخالفة للأمر وثانيهما أن موافقة الأمر عبارة عن
الاعتراف بكون ذلك الأمر حقا واجب القبول ومخالفته عبارة عن إنكار كونه حقا واجب القبول
سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على أن مخالفة الأمر عبارة عن ترك مقتضاه لكن ههنا ما يدل على أنه ليس
كذلك فإنه لو كان ترك المأمور به مخالفة الأمر لكان ترك المندوب مخالفة لأمر الله وذلك باطل
لأن وصف الإنسان بأنه مخالف لأمر الله تعالى اسم ذم ولا يجوز إطلاقه على تارك المندوب سلمنا
أن تارك المندوب مخالف للأمر فلم قلتم إن مخالف الأمر يستحق العقاب أما قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن أمره قلنا لا نسلم أن صيغة الأمر تدل على أمر حتى يكون مخالفها للأمر بالحذر بل هي دالة
على الأمر بالحذر عن مخالفة الأمر فلم لا يجوز أن يكون كذلك سلمنا ذلك لكنها دالة على أن المخالف
عن الأمر يلزمه الحذر فلم قلتم إن مخالف الأمر يلزمه الحذر فإن قيل لفظة عن صلة فإنه
قلنا الأصل في الكلام الإعمال لا سيما في كلام الله تعالى فلا يجوز إلغاؤه سلمنا دلالة الآية على
أن مخالف الأمر مأمور بالحذر عن العقاب فلم قلتم إنه يجب عليه الحذر عن العقاب أقصى ما في الباب
أنه ورد الأمر به لكن لم قلتم إن الأمر للوجوب فإن ذلك أول المسألة فإن قيل هب أنه لا يدل
على وجوب الحذر لكن لا بد وأن يدل على حسن الحذر وحسن الحذر إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزول
العذاب قلت لا نسلم أن حسن الحذر مشروط بقيام ما يقتضي نزول العذاب بل الحذر يحسن عند احتمال
نزول العذاب وعندنا يوجد الاحتمال فإنه لا أقل من أن هذه المسألة اجتهادية لا قطعية سلمنا دلالة
الآية على قيام ما يقتضي نزول العذاب لكن لا في كل أمر بل في أمر واحد لأن قوله عن أمره
لا يفيد إلا أمرا واحدا وعندنا أن أمرا واحدا يفيد الوجوب فلم قلتم إن كل أمر كذلك سلمنا
أن كل أمر كذلك لكن الضمير في قوله عن أمره يحتمل عوده إلى الله تعالى وعوده إلى رسوله
فلا بد لا يدل على أن الأمر للوجوب إلا في أحدهما فلم قلتم إنه يعم الأمر كذلك والجواب
قوله لم قلتم إن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه قلنا الدليل عليه أن العبد إذا
امتثل أمر السيد حسن أن يقال هذا العبد موافق للسيد ويجري على وفق أمره ولو لم يمتثل
أمره يقال إنه ما وافقه بل خالفه وحسن هذا الإطلاق من أهل اللغة يدل على أن معنى
موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه قوله الموافقة عبارة عن الإتيان بما يقتضيه الأمر
على الوجه الذي يقتضيه الأمر قلنا لما سلمتم أن موافقة الأمر لا تحصل إلا عند الإتيان بمقتضى
الأمر فنقول لا شك أن مقتضى الأمر هو الفعل لأن قوله افعل لا يدل إلا على اقتضاء الفعل

العقوبة للوجوب محافظة على عموم قوله ومن يعص الله ورسوله او على القول بان المستحب
مأمور به محافظة على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات قلت بل ما ذكرناه اولى للاحتياط
ولانا لو حملناه على الوجوب لكان اصل الترجيح لازما فيكون لازما للمسمى فيجوز جعله مجازا
في اصل الترجيح اما لو حملناه على اصل الترجيح لم يكن الوجوب لازما له فلا يمكن جعله مجازا عن
الوجوب فكان ما قلناه اولى ولعل هذه الاية حكاية لما قاله الله تعالى ان تسمية المعصية على
مخالفة الامر فيكون المسمى باسم هذا الاسم هذا المعنى فيعم الاسم لعموم ما يقتضي استحقاق
قوله الاية مختصة بالكفار بقرينة الخلود قلنا الخلود هو المكث الطويل لا الدائم والله اعلم
واعلم ان هذا الدليل قد تقرر على وجه اخر فقال انما قلنا ان تارك المأمور به عاص لان
سالفظة العصيان على الامتناع سميت العصا عصا لانه يمتنع بها وسميت الجماعة عصا
يقال شق عصا الجماعة لانها تمتنع بكثرتها وهذا كما يسمى في المقط اي يمتنع و
هذا الخط يسمى على الكسر وقال عليه السلام لولا انا نعصي الله لما عصانا اي لم يمتنع
من اجابتنا فثبت ان العصيان عبارة عن الامتناع عما يقتضيه الشيء واذا كان كذلك لفظا افعل
مقتضيا الفعل كان عدم الاتيان والامتناع منه عصيانا لا محالة وانما قلنا ان تسميته
تارك المأمور به بالعاصي يدل على ان الامر للوجوب لوجهين احدهما ان الانسان انما يكون عاصيا للامر
اذا اقدم على ما يحظره الامر ويمنع منه الامر لان الله سبحانه لو اوجب علينا فعلا فلم نفعله
كنا عصاة ولو ندبنا اليه وقال الاولى ان تفعلوه ولكم ان لا تفعلوه فلم نفعله لم نكن عصاة
ولهذا لا يوصف تارك الواجب بانه عاص لله تعالى ولا يوصف تارك النوافل بذلك الثاني
ان العاصي للامر يقدم على مخالفته وترك موافقته وليس يخلو مخالفته اما ان يكون بالاقدام
على ما يمنع منه الامر فقط او قد يسمى الاقدام على ما لا يتعرض له الامر بالمنع والايجاب وهذا
الثاني باطل لانا لو كنا عصاة للامر بفعل ما لم يمنع منه لوجب اذا امرنا الله تعالى بالصلوة غدا
فصمنا اليوم ان نكون عصاة لذلك الامر فصمنا اليوم فثبت ان مخالفة الامر انما تثبت بالاقدام
على ما يمنع منه فاذا كان تارك المأمور به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم على مخالفته
معصيا والمقدم على مخالفته معصيا مقدم على ما يحظره الامر ويمنع منه وهذا هو معنى
الوجوب الدليل السادس انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري فلم يجبه لانه كان في الصلوة فقال
ما منعك ان تجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول فذمه على ترك

الاستجابة عند ورود مجرد الامر ولولا ان مجرد الامر للوجوب والا لما كان ذلك مستحقا
فان قيل هذا خبر واحد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية وايضا فالنبي عليه السلام ما ذمه
ولكنه اراد ان يبين له ان دعاء النبي عليه السلام يخالف دعاء غيره والجواب عن الاول
انا بينا ان المباحث اللفظية لا يرجى فيها القطع وهذه المسئلة وان لم يكن في نفسها
علمية لكنها وسيلة الى العمل فيجوز التمسك فيها بالظن لانه لما وجب العمل بالظن يحصل ظن
الحكم وبين ان يحصل العلم بوجود ما يقتضي ظن الحكم في جواز التمسك بها في العمليات وعن
الثاني ان يستدل بانه يدل الامر على الوجوب بل على المانع من الاجابة قائما وهو الصلوة
فانها تحرم الكلام واذا كان المانع الظاهر قائما لم يجز من الرسول عليه السلام ان يسال عن
المانع بل اذا كان قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم يفيد الوجوب فحينئذ يصح السؤال
وايضا فظاهر الكلام يقتضي العموم وهو يقتضي الاخبار عن نفي العذر وذلك لا يكون الا والامر
للوجوب الدليل السابع هو قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة
وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فههنا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فهذا الخبر
يدل على انه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلوة فلما لم يوجد الامر علمنا ان المندوب غير مأمور به
فان قلت لم لا يجوز ان يقال هذا الوجه انما يدل على انه اراد لامرتهم على وجه يقتضي الوجوب
وليس يمتنع ان يقتضي الامر الوجوب بدلالة قلت كلمة لولا دخلت على الامر فوجب ان لا يكون الامر
حاصلا والندب حاصل فوجب ان لا يكون الندب امرا والا لزم التناقض الدليل الثامن خبر
بريرة فانها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع فنفى الامر مع
ثبوت الشفاعة الدالة على الندب ونفى الامر عنه ثبوت الندبية فدل على ان المندوب غير
مأمور به واذا كان كذلك وجب ان لا يتناول الامر الندب الدليل التاسع ان الصحابة تمسكوا
بالامر على الوجوب ولم يظهر من احد الانكار وذلك يدل على انهم اجمعوا على ان ظاهر الامر
للوجوب انما قلنا انهم تمسكوا بالامر على الوجوب لانهم اوجبوا اخذ الجزية من المجوس لما روي
عنه عليه السلام قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب
بقوله عليه السلام فليغسله سبعا واوجبوا اعادة الصلوة عند ذكرها بقوله عليه السلام فليصلها
اذا ذكرها واما انه لم يظهر من احد منهم الانكار عليه فلانه لو كان لنقل ذلك فيحصل الاجماع
ولما لم نقررها مذكورة في مسئلة القياس فان قيل لما اعتقدوا عند هذه الاوامر الوجوب فانهم لم

يشهدوا عند غيرها نحو قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واذا حللتم فاصطادوا واذا ثبت هذا فليس
القول بانهم لم يعتقدوا الوجوب في هذه الاوامر لدليل منفصل باولى من القول بانهم انما
اعتقدوا الوجوب في تلك الاوامر لدليل منفصل والجواب ان يقول لو لم يكن الامر للوجوب
لامتنع ان يعتقد الوجوب في صورة اصلا ولو لم يعتقد الوجوب في صورة من الصور اصلا لكان
دليلهم على جواز اخذ الجزية سنا عن خبر عبد الرحمن ولو كان كذلك لوجب اشتهار ذلك الدليل
وحيث لم يشتهر علمنا انه لم يوجد ولما لم يوجد كان دليلهم على جواز اخذ الجزية ظاهر الامر
اما لو قلنا بان الامر للوجوب لم يلزم من عدم الوجوب في بعض الصور ان لا يعتقد الوجوب اصلا
لاحتمال ان يقال الحكم تخلف هنا لمانع فبان ان الاحتمال الذي ذكرناه اولى الدليل العاشر
لفظ افعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا او لا في واحد منهما
والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وهو ان يكون للوجوب فقط انما قلنا انه لا يجوز ان
يكون للندب فقط لانه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مامورا به لكنه مامور به فيمتنع ان يكون الامر
للندب فقط بيان الملازمة ان المندوب هو الراجح مع جواز الترك والواجب هو الراجح فعله مع
المنع من الترك والجمع بينهما محال فلو كان الامر للندب فقط لم يكن الواجب مامورا به فان قيل
لو كان الامر للوجوب فقط لما كان المندوب مامورا به قلت نلتزم هذا لان اكثر الاصوليين صرحوا
بان المندوب غير مامور به ولا علينا ان يلزم ان الواجب غير مامور به لان احدا من الامة لم يقل به وقد
ان الامر لا يجوز ان يكون حقيقة في الندب فقط وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حقيقة في الوجوب والندب
معا لانه لو كان حقيقة فيهما لكان اما ان يكون لونه حقيقة فيهما بسبب معنى مشترك بينهما كما يقال انه
حقيقة في ترجيح الفعل على الترك فقط من غير اشعار بجواز الترك او بالمنع او يكون حقيقة فيهما
لا بحسب معنى مشترك والاول باطل لانا لو جعلناه حقيقة في اصل الترجيح لم يكن جعله مجازا في
الوجوب لان الوجوب غير لازم لاصل الترجيح اعني القدر المشترك بين الواجب والمندوب ولو جعلناه
حقيقة في الوجوب كان الترجيح جزءا من مسماه ولازما له فيمكن جعله مجازا عن اصل الترجيح واذا كان
كذلك كان جعله حقيقة في الوجوب اولى لكونه مجازا في اصل الترجيح اولى من جعله حقيقة في اصل
الترجيح مع انه لا يكون حقيقة في الوجوب ولا مجازا والثاني وهو ان يجعل حقيقة في الوجوب والندب
لا بحسب معنى مشترك بينهما فهذا يقتضي كون اللفظ مشتركا وقد عرفت ان ذلك خلاف الاصل وانما قلنا

انه

انه لا يجوز ان يقال انه لا يساوي الواجب ولا المندوب اصلا لان ذلك على خلاف الاجماع ولما
فسد هذه الاقسام الثلثة تعين القول بالوجوب والله اعلم الدليل الحادي عشر ان العبد اذا لم يفعل
ما امره به سيده احسن العقلاء من اهل اللغة في تعليل حسن ذمه على ان يقولوا امره سيده فلما
فلم يفعل فلولا دلالة كون ذلك علة في حسن ذمه وذلك يدل على ان تركه لما امره به ترك الواجب فان
قيل لا نسلم انهم انما ذموه لمجرد الترك بل لاجل امور اخر احدها انهم علموا من سيده انه كره ترك
ذلك الفعل وثانيها ان الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده وثالثها ان السيد لا يامر
الا بما فيه نفعه ودفع مضرته والعبد يلزمه ايصال المنافع الى السيد ودفع المضار عنه سلمنا
انهم ذموه لمجرد الترك لكن لا نسلم ان فعلهم صواب ودل عليه امران احدهما انه لو كان
المامور به معصية لما استحق العبد الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك ليس علة الذم
وثانيها ان اكثر من الاوامر ورد في كتاب الله وسنة رسوله بمعنى الندب فلو كان ترك المامور
به علة الذم لكان المندوب واجبا وهو محال فبهذين الوجهين ان مجرد ترك المامور لا يمكن
جعله علة للذم واذا ثبت ذلك علمنا فساد ما ذكرتموه من ان العقلاء يعللون حسن ذمه بمجرد
ترك المامور به والجواب ان السيد اذا عاقب عبده عند عدم الامتثال فالعقلاء يقولون
انما عاقبه لانه لم يمتثل الامر ولولا ان علة حسن العقاب نفس مخالفة الامر والا لما صح هذا
الكلام وبهذا ظهر ان كراهة الترك لا مدخل لها في هذا الباب اما قوله الشريعة جاءت بوجوب
طاعة العبد لسيده قلنا الشريعة انما اوجبت على العبد طاعة السيد فيما اوجبه السيد
على العبد الا ترى ان سيده لو قال له الاولى ان تفعل كذا ولك ان لا تفعل لما اوجبت الشريعة
فعله والامر عند الخصم محتمل بمجرد هذا القول فيصح ان يحتج به على العبد شيء واما قوله
السيد لا يامر الا بما فيه نفع او دفع ضرر ذلك ولحد قلنا مجرد هذا القدر لا يفيد الوجوب
الا اذا اوجبه السيد ولم يرخص في تركه الا ترى انه لو قال له الاولى ان تفعل ذلك ويجوز ان
لا تفعل لجاز له ان لا يفعل وكذلك لو علم ان عبده يقوم بمعاشه في دفع المضرة قوله يشترط
في جواز هذا التعليل ان لا يكون المامور به معصية قلنا هب ان هذا الشرط معتبر ولكن يجب
فيما وراءه اجراء اللفظ على ظاهره قوله لو كان ترك المامور به علة الذم لما جاز ترك المندوب
قلنا هذا انما يصح لو كان المندوب مامورا وهذا اول المسألة والله اعلم الدليل الثاني عشر
لفظ افعل دال على اقتضاء الفعل وجوده فوجب ان يكون مانعا من نقيضه قياسا على الخبر

فانه لما دل على المعنى كان مانعا من نقيضه والجامع بين الصورتين ان اللفظ لما وضع لمعنى فلابد
وان يكون مانعا من النقيض تكميلا للدلالة على المقصود وتعويلا لحصوله فان قيل الاباحة فانه دال على
شيء وهو غير مانع من نقيضه لكونه لا عرفا ... تعالى ... افعل هو ان الاول الحالة في الوجود فلا
حرج يمنع من عدم هذه الاولوية والجواب ان الفعل مشتق من المصدر فاشتقاقه لا يكون الا من المصدر
والمصدر في قولنا ضرب يضرب اضرب هو الضرب لا اولوية الضرب فاستعار لفظ الحرج للامر بالضرب
لا اولوية الضرب واذا كان اشتقاق الامر والخبر للضرب لا اولوية الضرب بل نفس الضرب وبيان المنع
للشيء مانع من نقيضه وجاز ان يكون لفظ اضرب مانعا من عدم الضرب لا من عدم اولوية الضرب
ولاجل هذا كان الحكم مانعا من النقيض الدليل الثالث عشر الامر يفيد رجحان الوجود على العدم
واذا كان كذلك وجب ان يكون مانعا من الترك انما قلنا انه يفيد الرجحان لان المامور به ان لم يكن راجحا
لكان اما ان يكون خاليا عن المصلحة او يكون مصلحة مرجوحة او يكون مساوية للمفسدة فان كان
خاليا عن المصلحة كان محض العبث فلا يجوز ورود الامر به وان كانت مصلحته مرجوحة فالقدر
من المصلحة بقدر ما عارضها مثله من المفسدة فيبقى القدر من المفسدة الزائد خاليا عن المعارض
فيكون ورود الامر به امرا بالمفسدة الخالصة فيعود الى القسم الاول وان كانت مصلحته معادلة لمفسدته
كان ذلك عبثا وهو غير لائق بالحكيم واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون مصلحته خالية عن المفسدة
او كان فيه شيء من المفاسد ولكن يكون مصلحته راجحة وعلى التقديرين يثبت رجحان المصلحة واذا
ثبت هذا فنقول وجب ان لا يرد الاذن بالترك لان الاذن في تفويت المصلحة الراجحة اذن في تفويت المصلحة
الخالصة لانه اذن في ترك مفسدة مرجوحة تقع في معارضة ما يماثلها من المصلحة فيبقى القدر الزائد
من المصلحة مصلحة خالصة وان لم يوجد مفسدة اصلا كانت المصلحة خالصة فيكون الاذن في تفويته
اذنا في تفويت المصلحة الخالصة عن شوائب المفسدة وذلك غير جائز عرفا فوجب ان لا يجوز شرعا لقوله
عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فمقتضى هذه الدلالة ان لا يجوز شيء من المندوبات
الا انه ترك العمل به في حق البعض لقيام ... على الجواز فوجب ان يبقى ما عداه على حكم الاصل
فان قيل لم لا يجوز ان يكون معارضا بوجه اخر وهو انه كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح عرفا فكذا
الزام المكلف استيفاء المصلحة بحيث لو لم يستوفها لاستحق العقاب قبيح ايضا لانه نقص حاصل
الامر ان يقول الشرع استوفوا هذه المنافع لانفسكم والا عاقبتكم وهذا قبيح والجواب ما
ذكرتموه فانه يبطل التكاليف فلو كان ذلك معتبرا لما انتهض التكاليف الدليل الرابع عشر

لا شك ان الامر يدل على رجحان طرف الوجود على طرف العدم فنقول هذا الرجحان لا ينفك عن
احدهما المنع من الترك والاخر الاذن في الترك لا سبيل الى الثاني لان افضاء المنع من الترك الى الوجود
اكثر من افضائه الى العدم ولا شك ان افضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من افضائه
الى الوجود ولا شك ان الذي يكون اكثر افضاء الى الشيء الراجح راجح في الظن على ما يكون اكثر
افضاء الى المرجوح فاذن شرعية المنع من الترك راجح في الظن على شرعية الاذن في الترك والراجح
في الظن يجب العمل به بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام اقضي بالظاهر واما المعقول
فمن وجهين الاول ان احد النقيضين اذا كان راجحا على الاخر في الظن فلو لم يعمل بالراجح لوجب
العمل بالمرجوح فيكون ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح وانه غير جائز بالضرورة الثاني انه
وجب العمل بالفتوى والشهادة وقيم المتلفات واروش الجنايات وتعيين القبلة عند حصول
الظن وانما وجب العمل به ترجيحا للراجح على المرجوح وذلك المعنى حاصل هاهنا فوجب العمل به
الدليل الخامس عشر الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل فوجب ان يكون افعل
للوجوب انما قلنا ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة لان الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير
عنه والناس قادرون على الوضع والمانع زائل ظاهرا والقادر اذا دعاه الداعي الى الفعل
حال عدم المانع وجب حصول الفعل فثبت ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وانما قلنا
ان تلك الصيغة صيغة افعل لان تلك الصيغة اما صيغة افعل او غيرها والثاني باطل
بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك مطلقا واما عندنا فلانا لا نقول به في غير صيغة افعل
واذا بطل هذا القسم ثبت الاول فان قيل لم لا يجوز ان تكون اللغة خالية عن لفظة مفردة دالة على الوجوب
مع ان الدليل قد دل على وجودها فان قلت لا نسلم ان الوجوب له صيغة في اللغة قوله الداعي
قائم قلنا لا نسلم ان الداعي قائم قوله الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه قلنا لا نسلم
سلمناه لكن لم قلت انه لابد من تعريفه باللفظ ولم لا يكفي فيه القرينة الحالية سلمنا شدة الحاجة
الى لفظ يدل عليه لكنه قد وجد وهو قوله اوجبت والزمت وحتمت فان ادعيتم انه لا بد من
اللفظ المفرد فالمسلم بالدلالة عليه سلمنا قيام الداعي فلم قلت انه لا مانع ثم نقول المانع هو ان
اللغات توقيفية لا اصطلاحية واذا كان كذلك كان نوع من وضع الالفاظ للمعاني
سلمنا قيام الداعي وزوال المانع فلم قلت يجب الفعل ثم نقول ما ذكرتموه من الدلالة معارض
ومعارض بالنقض فلان الحالة الى اللفظ يدل على الحال ولفظ افعل يدل على الاستقبال على العين

سديدة في اللغة وايضا اصناف الروائح مختلفة وللحاجة المعرفتها شديدة مع انه لم
يوضع لها الفاظ مفردة وكذا اصناف الاعتمادات مع انه لم يوضع لها الفاظ
مفردة واما المعارضة فمن وجهين احدهما ان الوجوب كما انه معنى يشتد الحاجة الى التعبير
عنه فوجب ان يضع له لفظا ولا لفظ سوى افعل فوجب كونه موضوعا له ومن قال
انه للندب وجب قال الندبية معنى يشتد الحاجة الى تعريفها فلا بد من لفظ ولا لفظ سوى
هذا فوجب كونه للندب ومن قال للاشتراك قال قد يحتاج الانسان الى التعبير عن احد
هذين الامرين على سبيل الابهام فلا بد من لفظ ولا لفظ سوى هذا فوجب كونه موضوعا
لهما بالاشتراك والثاني ان الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فلو كان صيغة
افعل موضوعة له لوجب ان يعرف ذلك كل احد ولو عرفه كل احد لزال الخلاف فلما لم يزل
علمنا انه غير موضوع له سلمنا انه لا بد من لفظ وان ذلك اللفظ هو افعل فلم لا يجوز ان
يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك ثم تعول الدليل الذي ذكرتموه يقتضي اثبات اللغة
بالقياس وهو غير جائز والله اعلم والجواب قوله لا نسلم شدة الحاجة الى التعبير عن معنى
الوجوب قلنا الدليل عليه ان الانسان الواحد لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه بل لا بد من
الجمع العظيم حتى يعين كل واحد منهم صاحبه فحينئذ تنتظم مصلحة الكل واذا احتاج الانسان
الى الغير فيحتاج الى ان يطلب منه الفعل ولا يحصل ذلك الا اذا عرفه تحتيم ذلك الطلب ويحتاج
الى ان يعرفه انه لا بد وان يأتي بذلك الفعل وانه لا يجوز له الاخلال به فعلمنا ان هذا
المعنى مما يشتد الحاجة اليه في تعريفه قوله هذا انه لا يمكن تعريفه قلنا لا نسلم ان ذلك التعريف
لا يحصل الا باللفظ قلنا لانهم انما اتخذوا العبارات معرفات لما في الضمائر دون غيرها
لان اعلام الانسان بالعبارات اسهل من الاعلام بغيرها وهذا المعنى قائم في مسئلتنا
قوله العوارض لم يوضع لها لفظ مفرد قلنا الحاجة الى اللفظ المفرد اخف
من الحاجة الى المركب لقدرة الانسان على التعبير عنها بالفاظ مركبة وقد وضع لفظا مفردا لهذا المعنى فبقي سائر
الالفاظ المفردة قوله لم قلت انه لا مانع قلنا لان المانع بأسرها كانت معدومة
والاصل بقاء ذلك العدم فيحصل من هذا ظن انه لا مانع والدليل الذي ذكرنا ظني فيكون
ذلك كافيا في تقريره قوله اللغات توقيفية فلعلهم منعوا من الوضع قلنا الاصل في كل
امر بقاؤه على ما كان والاصل عدم التوقيف وعدم المنع من الوضع فيحصل ظن بقاء ذلك
ثم لم قلت انه اذا وجب الوضع هو الغالب والاعم الصادر ودفع الفعل قلنا الدليل

عليه ان القادر على الفعل اذا لم يكن متمكنا من الترك يحصل له الفعل وان كان متمكنا
من الترك فعند الداعي اما ان يترجح الفعل او لا يترجح البتة فان لم يترجح البتة لم
يكن الداعي داعيا وذلك محال وان ترجح وجب الوقوع لاستحالة وقوع المرجوح وتمام تقرير هذا الكلام
في كتبنا العقلية واما النقوض فنقول لا نسلم ان اشتداد الحاجة الى التعبير عن الحال
او الاستقبال والروائح المخصوصة والاعتمادات المخصوصة مساوية لاشتداد الحاجة
الى التعبير عن معنى الالزام فان الانسان قد يمكنه من طول عمره لا يحتاج الى التعبير عن
تلك الاشياء البتة وفي كل لحظة يحتاج الى التعبير عن معنى الوجوب اما المعارضة الاولى
فجوابها انا لو حملنا اللفظ على الوجوب كان الترجيح لازما للمسمى فامكن جعله مجازا
عن الترجيح اما لو حملناه حقيقة في الترجيح لم يمكن الوجوب لازما للمسمى فلا يمكن جعله مجازا
عنه وكان ذلك اولى ولعل الحاجة الى التعبير عن الندبية شديدة فلما كان الوجوب اولى
لان الواجب لا يجوز الاخلال به والندب يجوز الاخلال به والاخلال بما لا يجوز الاخلال
به اولى من الاخلال بما لا يجوز الاخلال واما الثانية وهي ان اللفظ لو كان للوجوب
لاشتهر قلنا هذا انما يلزم لو سلم عن المعارض اما لو كان له معارض ولا يظهر الفرق
بينه وبين معارضه الا على وجه غامض لم يلزم ذلك قوله هب ان لفظ افعل موضوع للوجوب
فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك قلنا لما تقدم ان الاشتراك خلاف
الاصل قوله هذا اثبات اللغة بالقياس قلنا سنبين في باب القياس ان شاء الله تعالى انه جائز
والله اعلم الدليل السادس عشر حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة
الامر وحمله على الندب يفيد الشك فيه فوجب حمله على الوجوب انما قلنا ان حمله على الوجوب
يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر لان الماموربه اما ان يكون واجبا او مندوبا
فان كان واجبا فحمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا
فحمله على الوجوب يمنع تحصيل ذلك المندوب بالطريق الاحسن وذلك يفيد القطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر فثبت ان على كلي التقديرين هو يفيد عدم الاقدام على مخالفة الامر اما لو حملناه على
الندب فتقدير ان يكون الماموربه مندوبا حصل القطع بعدم مخالفة الامر اما لو كان واجبا
ويجوز تركه جوزنا له الترك كان ذلك مخالفة للامر فثبت ان حمله على الندب يفيد الشك في كونه
مخالفا للامر واذا ثبت هذا فنقول وجب حمله على الوجوب للنص والمعقول اما النص فقوله

دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول فانه اذا تعارض طريقان واحدهما آمن
والآخر مخوف كان سلوك الآمن على المخوف من رجحان المعقول والله اعلم فان قيل
لا نسلم ان حمله على الندب يقتضي السكوت عن الاقدام على المحظور قوله لانه يقتضي كون
المامور به واجبا قلنا ان حمله على الندب سعيا في الترك وانه محظور فلم لا نسلم انه يمكن
ان يكون المامور به واجبا قلنا لانا علمنا بدلالة لغوية ان الامر ما وضع للوجوب وعلمنا
ان الحكيم لا يجوز ان يجرده عن قرينة الا والمامور به غير واجب سلمنا فلم لا هذا الاحتمال
ولكن حمله على الوجوب ايضا فيه احتمال الضرر لانه يجوز ان لا يكون الحكم هو الوجوب فكان اعتقاد
كونه واجبا جهلا وكون نية الوجوب سمجة وكراهية لا منداه قبيحة والجواب اذا
علمنا ان لفظ افعل للامر استحالة الا ان يحمل بحسب اما الوجوب او الندب فقبل ان نعلم
ما يدل على الوجوب قطعا والندب فقط او لهما معا اذا حملناه على الوجوب قطعنا بانا ما
خالفنا الامر واذا حملناه على الندب لم نقطع بذلك فاذن قبل ان نعلم ما يدل على كونه للوجوب
فقط او للندب فقط يقتضي احتمال حمله على الوجوب ليحصل القطع بعدم المخالفة ثم بعد
ذلك قيام الدليل على كونه للندب اسنده الى المعارض من ادعاه فعليه الدليل قوله حمله
على الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا ما ذكرتموه اسنده الى احتمال الخطأ والاعتقاد وهو قائم
في الطرفين وما ذكرنا فهو احتمال الخطأ في العمل وهو حاصل على تقدير الندب دون تقدير
الوجوب واذا اشترك الطرفان في احد نوعي الخطا واختص احدهما بمزيد خطا كان
الخالي عن هذا الخطا الزائد اولى بالاعتبار والله اعلم واحتج من انكر كون الامر للوجوب
بامور احدها ان العلم بكون الامر للوجوب اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل لان العقل
لا مجال له في اللغات واما النقل فاما ان يكون متواترا او احادا والتواتر باطل والا
لعرف كل احد بالضرورة انه للوجوب والاحاد باطل لان المسألة علمية ورواية الاحاد لا تفيد
العلم وهذه الحجة بعينها منقوضة بما اذا ادعي ان اللفظ موضوع للوجوب فقط او للندب فقط
او لهما معا لانه لو ادعي الاشتراك والترتيب لقيل ان معرفة العلم بالاشتراك والترتيب اما
تستفاد من العقل او النقل الى آخر التقسيم وثانيها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر
والسؤال الا في الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة فلما ان السؤال
لا يدل على الايجاب بل يفيد الندبية فكذا الامر وثالثها ان لفظ افعل وارد في كتاب الله وسنة
رسوله في الوجوب والندب والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك
وهو اصل الترجيح والدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز لا بالوضع ولا

لاستوائه ظ

كونه

ولا بالاستلزام ولا يكون لهذه الصيغة اشعار البتة بالوجوب بل لا دلالة فيها الا على ترجيح جانب
الفعل واما جواز الترك فهو كان معلوما بالعقل ولم يوجد ما يزيل ذلك الجواز فاذن رجحان الحكم
بان ذلك الفعل غير راجح الوجود على العدم مع كونه جائز الترك ولا معنى للندب الا ذلك والجواب
عن الاول ان تارك الامر عاص لانه يعرف ذلك بدليل مركب من العقل والنقل اما قولنا تارك المامور
به عاص والعاصي يستحق العقاب فيستلزم العقل مركب ... المعرفة العلمية ان
الامر للوجوب سلمناه فلم لا يثبت بالاحاد ولم لا يسلم ان المسألة قطعية وقد بينا انه لا نسلم في المباحث
اللغوية وعن الثاني ما بينا ان السؤال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب فان السائل
لو يقول المسؤول عنه لا تخل بمقصودي ولا تخيب رجائي فهذه الالفاظ صريحة في الايجاب
وان كان لا يلزم من هذا الايجاب الوجوب وعن الثالث ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكنه قد
يوجد اذا دل الدليل عليه وقد ذكرنا ان الدليل دل على كونها للوجوب فوجب المصير اليه والله اعلم
المسألة الثالثة الامر الوارد عقيب الحظر والاستئذان للوجوب خلافا لبعض اصحابنا اما
المقتضي للوجوب قائم والعارض للوجود لا يصلح معارضا فوجب حمله على الوجوب بيان المقتضي
ما تقدم من دلالة الامر على الوجوب بيان ان العارض لا يصلح معارضا وجهان الاول انه كما
لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الوجوب والعلم بجواز ذلك
ضروري الثاني انه لو قال الوالد لولده اخرج من الحبس الى المكتب فهذا لا يفيد الا الايجاب مع
انه امر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس وكذا امر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم ورد بعد
الحظر وانه للوجوب احتج المخالف بالآية والعرف اما الآية فقوله تعالى فاذا طعمتم فانتشروا
واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله وهذا النوع من الامر في
كتاب الله تعالى ما جاء الا للاباحة فوجب كونه حقيقة فيها واما العرف فهو ان السيد اذا منع
عبده من فعل شيء ثم قال له افعله فهم الاباحة والجواب عن الاول انه يشكل بقوله تعالى ولا
تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وطواف الزيارة نسك ولبس ثياب مخصوصة وعن الثاني ان العرف
معارض بالعرف ... وهو قوله الحبس اخرج الى المكتب فهو امر بعد الحظر وقد افاد الوجوب والله اعلم
تنبيه القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب
فمنهم من طرد القياس وقال انه للاباحة ومنهم من لا يثبت ههنا للوجوب المتقدم بل النهي يفيد
التحريم المسألة الرابعة الامر لا يفيد التكرار بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بالوحدة
والكثرة

إلا أنه لكن المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة لا جرم يكتفى بها والأكثرون خالفوا فيه وهم ثلث
فرق أحدها الذين قالوا إنه يفيد المرة الواحدة لفظاً وثانيها أنه يفيد التكرار وثالثها
التوقف إما لادعاء كون اللفظ مشتركاً بين المرة الواحدة والتكرار أو لأنه لا يدرى أنه حقيقة
في المرة الواحدة أو في التكرار لنا وجوه أحدها أن صيغة افعل موضوعة لطلب إدخال ماهية
المصدر في الوجود فوجب أن لا تدل على التكرار بيان الأول أن المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى
منها ما جاء على التكرار كما في قوله أقيموا الصلوة ومنها ما جاء لا على التكرار كما في الحج وفي حق العباد
أيضاً قد لا تفيد التكرار فإن السيد إذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار
ولو ذم السيد عبده على ترك التكرار للامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول لحسن من السيد أن يلومه
ويقول إني أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك وما أمرتك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار خلافاً
فإنه إذا قال احفظ دابتي فحفظها ثم أطلقها يذم إذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف
الأصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك إلا طلب ماهية المصدر
في الوجود وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل على التكرار لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين
المختلفين لا دلالة فيه على ما به يمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالالتزام فالأمر
لا دلالة فيه البتة لا على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هي هي إلا أنه
لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضرورات
الإتيان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه وثانيها أن أهل اللغة قالوا
لا فرق بين قولنا تفعل وبين قولنا افعل إلا في كون الأول خبراً والثاني طلباً ثم أجمعنا على أن
قولنا تفعل يتحقق مقتضاه بتمامه في حق من يأتي به مرة واحدة فكذا في الأمر وإلا لحصل بينهما
تفرقة غير الخبرية والطلبية وذلك يقدح في قولهم وثالثها أن القول بالتكرار يقتضي أن يستغرق
الأوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به إذ ليس في اللفظ إشعار بوقت معين فليس حمله
على البعض أولى من الباقي لكن حمله على كل الأوقات غير جائز أما أولاً فبالإجماع وأما ثانياً
فلأنه إذا أمر بعبادة ثم أمر بغيرها لزم أن يكون الثانية ناسخة للأولى لأن الأولى قد استغرق
جميع الأوقات والثاني يقتضي إزالته عن بعضها والنسخ هو إزالة الحكم بعد ثبوته إلى بدل وقد
حصل ذلك ههنا ونحن نعلم بأن الأمر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها وأن الأمر بالحج ليس نسخاً
للصلوة وذلك يدل على فساد ما قلنا قالوا وأما ثالثاً فلأنه يلزم أن يكون الأمر بغسل بعض
اعضا

أعضاء الوضوء لما تقدمه والأمر بالصلوة يكون نسخاً للوضوء وذلك لا يقوله عاقل ورابعها
إنما يعلم حسن قول القائل لغيره افعل كذا أبداً وافعل مرة واحدة ولا زيادة فلو دل الأمر
على التكرار لكان الأول تكريراً والثاني نقضاً ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه احتج القائلون
بالتكرار بوجوه أحدها أن الصديق رضي الله عنه تمسك على أهل الردة في وجوب تكرار الزكوة بقوله تعالى
وآتوا الزكوة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فدل على انعقاد الإجماع على أن الأمر للتكرار وثانيها
أن الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك فإذا كان النهي الذي هو أحد الطلبين يفيد التكرار فكذا
الآخر وثالثها أن الأمر لو لم يفد التكرار لما جاز ورود النسخ عليه ولا الاستثناء لأن ورود النسخ
على المرة الواحدة يدل على البداء وورود الاستثناء عليها يكون نقضاً ورابعها أنه ليس في
لفظ الأمر تعيين زمان فليكن اقتضاء إيقاع الفعل في زمان أولى من اقتضائه إيقاع الفعل
في زمان آخر فإما أن لا يقتضي إيقاعه في شيء من الأزمنة وهو باطل أو في كل الأزمنة وهو المطلوب
وخامسها أن الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به لأنه بالتكرار يأمن من الإقدام على مخالفة أمر الله تعالى
وبترك التكرار لا يأمن منه لاحتمال أن يكون ذلك الأمر للتكرار فوجب حمله على التكرار دفعاً للضرر
المخوف عن النفس وأما القائلون بالاشتراك بين المرة الواحدة وبين التكرار فقد احتجوا بأمرين أحدهما
أنه يحسن الاستفهام فيه فيقال أردت بأمرك فعله مرة واحدة أو أكثر ولذلك قال سراقة للنبي عليه السلام
أحجتنا لعامنا هذا أم للأبد وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وثانيهما ورود الأمر في كتاب الله
تعالى وسنة رسوله على الوجهين والأصل في الكلام الحقيقة فكان الاشتراك لازماً والجواب عن الأول
لعل الرسول عليه السلام بين للصحابة أن قوله أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يفيد التكرار فلما كان ذلك
معلوماً للصحابة لا جرم تمسك الصديق بهذه الآية في وجوب التكرار وعن الثاني أن الفرق من وجهين
الأول أن الانتهاء عن الفعل أبداً ممكن أما الاشتغال به أبداً فغير ممكن فظهر الفرق والثاني أن النهي
كالنفي للأمر لأن قول القائل لغيره كن فاعلاً موجود في قوله لا تكن فاعلاً وإنما زاد عليه لفظ
النفي فجرى مجرى قوله زيد في الدار زيد ليس في الدار وإذا كان النهي مناقضاً للأمر وجب أن يكون
فائدة النهي مناقضة لفائدة الأمر فإذا كان قولنا افعل يقتضي إيقاع الفعل في زمان ما أي زمان كان
لأنه إذا لم يفعل اليوم وفعل غداً كان ممتثلاً للأمر ولا يجوز أن يكون ممتثلاً للأمر والنهي مع كونهما
نقيضين فصح أن كون الأمر مفيداً للمرة نقيض أن يكون النهي مانعاً من الفعل في جميع الأزمان ثم نقول
كون النهي مفيداً للتكرار يدل على أن الأمر لا يفيد إلا المرة الواحدة لأن فائدة الأمر رفع فائدة النهي

وفائدة النهي المنع من الفعل في كل الأزمان ففائدة الأمر رفع هذا المنع الكلي ورفع المنع الكلي
يحصل بالثبوت ولو في زمان واحد وإذا كان كذلك لزم من كون الأمر مقتضيا للتكرار كون النهي
مفيدا للتكرار أن يكون الأمر غير مفيد للتكرار وعن الثالث أن الفسخ لا يجوز وروده عليه فإن
ورد صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار وعندنا لا يمتنع حمل الأمر على التكرار بسبب
بعض القرائن وأما الاستثناء فإنه لا يجوز على قول من يقول بالفور إلا من أمر يفعل به فإنه يجوز الاستثناء
وفائدة المنع من إيقاع الفعل في بعض الأوقات التي كان المكلف مخيرا من إيقاع الفعل فيه وفي غيره
وعن الرابع أن الأمر عند القائلين بالفور مختص بأول زمن الإمكان وعند منكريه دل على طلب الإيقاع
المطلق من غير بيان الوقت والعدد والزمان الخاص والأمر إنما يدل على القدر المشترك بين المقيد
والمؤبد ومقابلهما وعن الخامس أن الحكمة إذا علم أن اللفظ لا يدل على التكرار أمر الخوف على
أنه معارض بالخوف الحاصل عن التكرار فإنه ربما كان ذلك مفسدة كما في تكرار الحج ودخول الدار
وأما الاستفهام والاستثناء فنقول إن سأله تعالى ربما إن المعلوم أنه لا يفعل لأحدهما على
الاشتراك وعلى أن الأوامر الواردة للتكرار بعضها يفيد التكرار في اليوم وبعضها في الأسبوع وبعضها
في الشهر وبعضها في السنة وظاهر أن ذلك لا يستفاد إلا من دليل منفصل والله أعلم مسألة
اختلفوا في أن الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرارهما أم لا مثال الصفة
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ومثال الشرط قوله إن كان زانيا فارجمه
فنقول كل من حمل الأمر المطلق يفيد التكرار قال به ههنا أيضا أما القائلون بأن الأمر المطلق
لا يفيد التكرار منهم من قال بأنه ههنا يفيد التكرار ومنهم من قال لا يفيد والمختار أنه لا يفيد
من جهة اللفظ ويفيد من جهة ورود الأمر بالقياس فههنا مقامان المقام الأول في أنه لا يفيد
من جهة اللفظ ويدل عليه وجوه أحدها أن السيد إذا قال لعبده اشتر اللحم إن دخلت السوق
لا يفهم منه التكرار حتى لو اشتراه مرة واحدة لا يلام أصلا وثانيها لو قال لامرأته إن دخلت
الدار فأنت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر دخولها الدار وكذلك لو قال إن رزقني الله تعالى مالا أو دابة
فصدقة على كذا لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذلك لو قال الرجل لوكيله طلق زوجتي إن دخلت
الدار لم يقتض التكرار وثالثها أجمعنا على أن الخبر المعلق على الشرط كقوله زيد سيدخل الدار
لو دخلها عمرو أو دخلها عمرو دخلها زيد فإنه يعد صادقا وإن لم يتكرر دخول زيد عند دخول
عمرو فوجب أن يكون في هذه الصورة كذلك والجامع دفع الضرر الحاصل من التكليف بالمكرر و

ورابعها

ورابعها أن اللفظ ما دل إلا على تعلق شيء على شيء والمفهوم من تعلق شيء على شيء أعم من تعليقه
عليه في كل الصور أو في صورة واحدة لأنه يصح تقسيم ذلك المفهوم إلى هذين القسمين ومورد
التقسيم مشترك بين القسمين والمشترك بين القسمين لا إشعار له بواحد من ذينك القسمين فإذن
تعلق الشيء على الشيء لا يدل على تكرر ذلك التعلق المقام الثاني أنه يفيد من جهة
ورود الأمر بالقياس والدليل عليه أن الله تعالى لو قال إن كان زانيا فارجمه فهذا يدل على أنه
تعالى جعل الزنا علة لوجوب الرجم ومتى كان كذلك لزم تكرر الحكم عند تكرر الصفة بيان الأول
أن القائل إذا قال إن كان الرجل عالما فأهنه وإن كان جاهلا فاسقا فأكرمه
فهذا الكلام مستقبح في العرف والعقل ولكن ضروري في الاستقباح إما أن يكون لأنه يفيد أن هذا
القائل جعل الجهل والفسق موجبا للتعظيم أو لأنه لا يفيد ذلك والثاني باطل لأنه لو
لم يفد العلية ولا مناسبة بين الجهل وبين استحقاق التعظيم فيستبعد من كونه جاعلا جوادا
فصيحا محققا لم يكن أن استحقاق التعظيم مع كونه جاهلا فاسقا على خلاف الحكمة وكان يجب
أن لا يثبت الاستقباح وحيث ثبت علمنا فساد هذا القسم وإذا ثبت أن ذلك الاستقباح إنما حصل لأنه يفيد
أن ذلك القائل جعل جهله وفسقه علة استحقاق التعظيم ثبت أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر
بكون الوصف علة فإذا صدر ذلك من الله تعالى لما ذكرنا أن الله تعالى جعل ذلك الوصف علة وذلك
يوجب تكرار الحكم عند تكرار الوصف بالنص والقياس بيان قوله تعالى إن كان الفاعل زانيا فارجمه
يفيد تكرار الرجم عند تكرار الزنا فإن قيل أولا هذا مشكل بقوله إن دخلت الدار فأنت طالق
فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول وإن دخلت السوق فاشتر اللحم فإنه لا يتكرر الأمر بشراء اللحم
عند تكرر دخول السوق ثم نقول لا نسلم أنه يفيد ظن العلية أما قوله إن كان الرجل عالما فأهنه
فهذا الاستقباح إنما حصل لكون عالما ينافي جواز الفعل فإن هذا الحكم مع قيام المنافي
يوجب أن يكون كذلك سلمنا أنه يفيد العلية في هذه الصورة فلم قلت إنه في سائر الصور يجب
أن يكون كذلك سلمنا أنه في جميع الصور يفيد العلية فلم قلت إنه يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم فإن
السرقة وإن كانت موجبة للقطع لكن يتوقف إيجابها لهذا الحكم على شرائط الشرع والجواب أن
قوله إن دخلت الدار فأنت طالق فههنا يعتبر هذا الإنسان جعل دخول الدار علما لوقوع
الطلاق وإذا جعل الإنسان شيئا علة لحكمه لم يلزم من تكرر ما جعله علة الحكم تكرر ذلك الحكم
ألا ترى أنه لو قال أعتقت عبدي غانما لسواده يعلله كونه أسود وكان له عبد آخر أسود فإنه

لا يتفق عليه ذلك العدد ومعلوم أن التنبيه على العلية لا يزيد على التصريح لفظاً
إذا علمنا أو ظننا أن الشارع جعل شيئاً علة لحكم فإنه يلزم من ذلك تكرر ذلك الشيء
تكرر ذلك الحكم بإجماع القائسين فقد ثبت أنه لا يلزم من عدم تكرار الحكم عند تكرار المعلق
عليه عندما يكون المعلق صادراً عن العبد أن لا يتكرر عندما يكون المعلق صادراً من الله
عز وجل فإن قيل فهذا التكرار لا يكون مستفاداً من اللفظ بل يكون مستفاداً من الأمر بالقياس
قلت هذا هو الحق وعند هذا يظهر أنه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب المنقول
عن الأصوليين من أنه لا يفيد التكرار وذلك لأنهم عنوا به أن اللفظ لا يفيد التكرار وهو
حق ونحن نعني به أنه يفيد ظن العلية فإذا انضم إليه الأمر بالقياس حصل من مجموعهما إفادة
التكرار ولا منافاة بين هذا المذهب وبين ما قال قوله الاستفتاح إنما كان لأن ركونه بأسفا
بأنجواز المعظم قلنا لا نسلم حصول المنافاة لأن القائس قد يستخرج الأحكام بجهات أخر والأصل
تخريج الحكم على وفق الأصل قوله لم قلتم إنه لما حصل ظن العلية في الصورة التي ذكرتموها
حصل ظن العلية في سائر الصور قلنا لو حصل أحدهما إنما يقيس عليه سائر الصور والجامع
هو أن الحكم إذا كان مذكوراً مع علته كان أعون إلى القبول وذلك مصلحة المكلف تناسب الشرعية
الثاني أنا نعلم صور الكسب وتبين حصول ذلك الظن فيها ثم نقول لابد فيها من قدر مشترك
وذلك المشترك إما ما ذكرناه من ترتيب الحكم على الوصف أو غيره والثاني مرجوح لأن الأصل
عدم سائر الصفات بعين الأول فعلمنا أن ترتيب الحكم على الوصف إنما كان فإنه يفيد ظن
العلية قوله لم قلت يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم قلنا هذا متفق عليه بين القائسين ولا
يكون المنع فيه مقبولاً المسألة السادسة في أن مطلق الأمر لا يفيد الفور فالحنفية
إنه يفيد الفور والقائلون إنه يفيد التراخي وما لم نكن نقول أنه مشترك بين الفور والتراخي
والحق أنه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه
على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً لنا وجوه أحدها
أن الأمر قد ورد عندما يكون المراد منه الفور تارة والتراخي أخرى ولأنه من جملة حقيقة
في القدر المشترك بين القسمين دفعاً للاشتراك والمجاز والموضوع لإفادة القدر المشترك
بين القسمين لا يكون له إشعار بخصوصية كل واحد من القسمين لأن تلك الخصوصية مغايرة لمسمى
اللفظ وغير لازمة له فثبت أن اللفظ لا إشعار له بخصوص كونه فوراً ولا بخصوص كونه تراخياً
ثانيها

بأسبابها وهو أنه يحسن من السيد أن يقول افعل الفعل الفلاني في الحال أو غداً ولو كان
كونه فوراً داخلاً في لفظ افعل لكان الأول تكريراً والثاني نقضاً وإنه غير جائز وثانيها
أن أهل اللغة قالوا لا فرق بين قولنا تفعل وبين قولنا افعل إلا أن الأول خبر والثاني أمر لكن
قولنا تفعل لا إشعار له بشيء من الأوقات فإنه يكفي في صدق قولنا تفعل إتيانه به في أي وقت كان
من المستقبل فكذا قوله افعل وجب أن يكفي في الإتيان بمقتضاه الإتيان به في أي وقت كان من
أوقات المستقبل والتحقيق يحصل بينهما فرقاً آخر سوى كونه خبراً وأمراً وثالثها
أن أهل اللغة قالوا في لفظ افعل إنه أمر والأمر قدر مشترك بين الأمر الذي على الفور وبين
الأمر به على التراخي لأن الأمر به على الفور أمر مع قيد كونه على الفور وكذلك الأمر به على
التراخي أمر مع قيد كونه على التراخي ومتى حصل المركب فقد حصل المفرد فعلمنا أن مسمى الأمر
قدر مشترك بين الأمر مع كونه فوراً والأمر مع كونه متراخياً وإذا ثبت أن لفظ افعل للأمر وثبت
أن الأمر قدر مشترك بين هذين القسمين ثبت أن لفظ افعل لا يدل إلا على قدر مشترك بين هذين
القسمين واحتج المخالف بأمور أحدها قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك عابه
على أنه لم يأت في الحال بالمأمور به وهذا يدل على أنه وجب عليه الإتيان بالفعل حين أمره
إذ لو لم يجب ذلك لكان لإبليس أن يقول إنك أمرتني وما أوجبت علي في الحال فكيف أستحق الذم
بتركه في الحال وثانيها قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وقوله فاستبقوا الخيرات
وثالثها لو جاز التأخير لجاز إما إلى بدل أو لا إلى بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز
التأخير باطل إنما قلنا بفساد القسم الأول لأن البدل هو الذي يقوم مقام المبدل منه من
كل الوجوه فإذا أتى بهذا البدل وجب أن يسقط عنه التكليف بالإتيان وليس كذلك فإن قلت
لم لا يجوز أن يقال البدل قام مقام المبدل في ذلك الوقت لا في كل الأوقات فلا جرم لم يلزم من
الإتيان بالبدل سقوط الأمر بالمبدل قلنا إذا كان مقتضى الأمر التكرار إلا أن يسلك الماهية
من حيث هي هي وهي مكان هذا البدل قائماً مقامه في هذا المعنى فعند الإتيان بما هو المقصود من
الأمر بتمامه وجب سقوط الأمر بالكلية بل ذلك القدر حتى يقدر أن يقتضي الأمر بالتكرار
ولكنه باطل وأما فساد القسم الثاني وهو القول بجواز التأخير لا إلى بدل فلأنه يمنع من
كونه واجباً لأنه لا نفهم من قولنا الشيء ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه من غير بدل وإن أمضاه التأخير
لجاز إما إلى غاية معينة بحيث إذا وصل المكلف إليها لا يجوز له أن يؤخر الفعل عنها أو يجوز

له التاخير ابدا والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل انما قلنا انه لا يجوز التاخير
الى غاية معينة لان تلك الغاية اما ان تكون معلومة للمكلف او لا تكون فان كانت معلومة
له فتلك الغاية ليست الا ان يصير بحيث يغلب على ظنه انه لو لم يشتغل باداءه فانه يفوته
ذلك الفعل بدليل ان كل من قال بجواز التاخير الى غاية معلومة قال ان تلك الغاية هي ظن
الفوات باسباب عادية اخرى خرق الاجماع وانه غير جائز لكن القول بجواز التاخير الى
هذه الغاية باطل لان كثيرا من الطرائق لم يكن له [illegible] حتى يجري على السواد دون الاعم
وان كان لامان وكل من قال بهذا القسم قال ان تلك الامان اما المرض الشديد
او علو السن وهذا ايضا باطل لان كثيرا من الناس يموت فجاءة ويعصي بما كان
يجب عليه ذلك الفعل في علم الله تعالى مع انه ما ظهر له امارات الموت وانما قلنا ان
تلك الغاية لا يجوز ان تكون مجهولة لانه على هذا التقدير يصير مطلقا بان لا يؤخر الفعل
عن وقت معين مع انه لا يعرف ذلك الوقت وهذا تكليف ما لا يطاق وانما قلنا انه لا يجوز
التاخير ابدا لان التاخير ابدا تجويز الترك ابدا وانه ينافي القول بوجوبه وخامسها
ان السيد اذا امر عبده بان يسقيه الماء ثم [illegible] التعجيل واستحسن العقلاء ذم العبد على
التاخير والاستناد الى القرينة خلاف الاصل فالامر يفيد الفور وسادسها اجمعنا
على انه يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور فيقول الفعل احد موجبي الامر فيجب على
الفور قياسا على الاعتقاد والجامع تحصيل المصلحة الحاصلة بسبب المسارعة الى الامتثال
وسابعها ان الامر يقتضي ايقاع الفعل فاشبه العقود والايقاعات فكما وقع العقد
عقيب الايجاب والقبول فالامر وجب ان يكون مثله ويجمع انه استدعاء فعل بقول مطلق
فيقتضي التعجيل كالايجاب في البيع وثامنها ان الامر ضد النهي فلما افاد النهي وجوب
الانتهاء على الفور وجب في الامر افادة الوجوب على الفور وربما اوردوا هذا على طريق
اخر فقالوا ان الامر بالشيء نهي عن تركه كما ان النهي عن تركه يوجب الامتناع عن تركه
في الحال والامتناع عن تركه في الحال لا يمكن الا بالاقدام على الفعل في الحال فثبت ان الامر
يوجب الفعل في الحال وتاسعها اجمعنا على انه لو فعل عقيبه وقع الموقع وخرج عن
العهدة واختلفنا في انه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة فطريقة الاحتياط تقتضي
وجوب الاتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين والجواب عن الاول انه حكاية حال

فلعل ذلك الامر كان مقرونا بما يدل على الفور ثم عن الثاني ان قوله وسارعوا الى مغفرة
من ربكم مجاز لانه ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها وليس ذلك الا انه ان المقتضي لطلب المغفرة
هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وعلى ان هذه الاية لو دلت على وجوب الفور لصح
منه ذلك لا لنفس الامر على الفور وعن الثالث والرابع انه مشكل بما اذا صرح وقال اوجبت
عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت وذكر ما جعلوه عذرا في هذه الصورة فهو
عذرنا عما ذكروه وكذلك يشكل بالكفارات والنذور وكل الواجبات الموسعة وعن الخامس
انه معارض بان السيد اذا امر عبده بشيء ولم يعلم الغلام حاجة السيد اليه في الحال فانه لا
يفهم التعجيل فان حصل ذلك فلاجل القرينة الشاهدة مثل ان علمنا ان السيد يطلب ذلك
لعطشه بل اذا امره بشيء [illegible] ولولا ان الامر للفور والمانع هذا التعليل وقد
يعذر العبد فيقول امرتني بان افعل وما امرتني بالتعجيل وما علمت بان في التاخير ضرر
وعن السادس انه مشكل بما اذا قال افعل في اي وقت شئت وبالنذور والكفارات وبطل ايضا
بالخبر فانه لو قال الشارع يقتل زيد عمرا فهاهنا يجب الاعتقاد في الفور ولا يجب حصول الفعل
في الفور ولان الاعتقاد غير مستفاد من الامر لا من [illegible] العمل فيه فاذا دخل على ان امتثال
امر الله تعالى واجب وعن السابع انه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت ولان الجامع الذي
ذكروه وصف طردي وهو غير معتبر وعن الثامن ان النهي يفيد التكرار والحرم يفيد الفور
والامر لا يفيد التكرار فلا يلزم ان يفيد الفور وعن التاسع وهو طريقة الاحتياط ينتقض
بقوله افعل اي وقت شئت واعلم ان هذا الفصل يرد على اكثر ادلتهم وهو لازم لا محيص عنه
والله اعلم المسألة السابعة في ان الامر المعلق والخبر المعلق على شرط بكلمة ان عدم عند عدم
ذلك الشيء والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة لنا [illegible] الاول هو ان النحويين
سموا كلمة ان حرف الشرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه فلزم ان يكون المعلق بهذا الحرف
منتفيا عند انتفاء المعلق عليه اما ان النحويين سموا هذا الحرف حرف الشرط فذلك ظاهر في كتبهم
واما ان الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه فلانهم يقولون الوضوء شرط صحة الصلاة و
الحول شرط وجوب الزكاة ويعنون بكونهما شرطين انتفاء الحكم عند انتفائهما والاستعمال دليل
الحقيقة ظاهرا فان قيل لا نزاع في ان النحويين سموا هذا الحرف حرف الشرط ولكن لعل ذلك من
اصطلاحاتهم الحادثة كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع والنصب والجر واليه [illegible] تسمية هذه الحركة

فهذه الاسماء موجودة في اصل هذه اللغة سلمنا ان هذا الاسم اصلي لكن لا نسلم ان الشرط
ما ينتفي الحكم عند انتفائه بل شرط الشيء ما يكون علامة على ثبوته من قولهم اشراط الساعة اي
علاماتها واذا كان الشرط عبارة عن العلامة لزم من ثبوتها ثبوت الحكم لكن لا يلزم من عدمها
عدم الحكم سلمنا ان شرط الشيء ما يتوقف عليه الشيء لكن مطلقا ام بشرط ان لا يوجد ما يقوم مقامه
الاول ممنوع م وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم هذا الشرط عدم الحكم الا اذا عرف انه لم يوجد ما يقوم
مقام هذا الشرط والجواب لما دل الكتاب العزيز على تسمية هذا الحرف حرف الشرط وجب اعتقاد
ان هذا الاسم كان حاصلا في اصل اللغة والا كان حصول هذا الاسم له بالنقل وقد بينا ان النقل خلاف
الاصل قوله شرط الشيء ما يدل على ثبوته قلنا لو كان كذلك لما صحت تسمية الوضوء بانه شرط صحة الصلاة
فان الوضوء لا يدل على صحة الصلاة وكذلك الحول في قولنا الحول شرط وجوب الزكاة والاحصان شرط
وجوب الرجم واما اشراط الساعة فهي من اركان علامات دالة على وجود الساعة لكن لا يمتنع وجود
الساعة الا عند وجودها فمن سماها بالاشراط لاجل الاعتبار الاول لا لاجل الاعتبار الثاني قوله
شرط الشيء ما ينتفي الحكم عند انتفائه مطلقا او اذا لم يوجد ما يقوم مقامه قلنا مطلقا لانه اذا
كونه شرطا وبينا ان لفظ الشرط معناه في اللغة ما ينتفي الحكم عند انتفائه بين ان ذلك الشيء يجب انتفاء
الحكم عند انتفائه فلو انتفى شيء اخر يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطا بل يكون الشرط
اما هو او ذاك الاخر لا على التعيين وذكرنا في تمام الدلالة على كونه شرطا بعينه الحجة الثانية
ما روي ان يعلى بن منية سال عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه
فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا فهمهم ان
المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء لم يكن لذلك التعجب معنى فان قيل لم لا يجوز
ان يقال انما تعجبوا من ذلك لانهم عقلوا من الايات الواردة في وجوب الصلاة وجوب الاتمام وان
حال الخوف مستثناة من ذلك وما عداها باق على الاصل في وجوب الاتمام فلذلك تعجبوا من نفي
القصر مع الامن ثم هذا الحديث حجة عليكم لانه لو انتفى المشروط عند عدم الشرط لما
جاز القصر عند عدم الخوف وقد جاز فعلمنا انه لا يجب عدم المشروط عند عدم الشرط والجواب
عن السؤال الاول ان الايات الدالة على وجوب الصلاة لا تدل على الاتمام والا كان الاصل في الصلاة
الاتمام بل المروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانت صلاة السفر والحضر ركعتين فاقرت صلاة
السفر وزيد في صلاة الحضر وعن الثاني ان ظاهر الشرط يقتضي ذلك ولذلك ظهر التعجب لكن لا يمتنع

ان

ان يدل دليل على خلاف الظاهر والله اعلم احتج المخالف بالاية والحكم اما الاية فهو ان
المعلق بان على شيء لو كان عدما عند عدم ذلك الشيء لكان قوله عز وجل ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على انه لا يحرم الاكراه على البغاء ان لم يردن التحصن وقوله
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله ان تقصروا من الصلاة
ان خفتم وقوله فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة مع ان جميع هذه الايات الحكم غير منتف
عند انتفاء الشرط واما الحكم فهو انه اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فهذا يقتضي
وقوع الطلاق عند هذا الشرط حتى لو نجز او علق بشرط اخر لم يكن منافيا للاول ولو لزم
عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض هنا والجواب عن الاية ان الظاهر يقتضي ان
لا يحرم الاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الجواز لان زوال
الحرمة قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهنا كذلك لانهن اذا لم يردن
التحصن فقد اردن البغاء واذا اردن البغاء امتنع اكراههن على البغاء وعن الثاني انه اذا علق الطلاق
بالدخول ثم نجز فان كان المنجز واحدة او ثنتين فالمعلق حتى لو تزوجها ودخلت الدار وقع الطلاق
وان كان المنجز ثلاثا فهذا يمنع المنجز عن المعلق حتى لو علق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوج
بزوج اخر وعادت اليه ودخلت الدار وقع الطلاق المعلق والله اعلم المسألة الثامنة في
الامر المقيد بعدد ليس ان الحكم المعلق بعدد هل يدل على الحكم فيما زاد عليه وما نقص عنه ام لا
اما في جانب الزيادة فهو ان كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في العدد الزائد
لان الناقص موجود في الزائد فعلة عدم ذلك الامر حاصلة عند حصول العدد الزائد فمثاله
لو حظر الله تعالى علينا جلد الزاني مائة كان الزائد على المائة محظورا لان المائة موجودة
في الزائد على المائة ولو قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فحمل القلتين علة لدفع حكم
النجاسة فالزائد عليها اولى ان يكون كذلك اما اذا كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون
الزائد عليه موصوفا بذلك الحكم لانه لا يلزم من كون عدد واجبا او مباحا ان يكون الزائد عليه مباحا
او واجبا اما في جانب النقصان فالحكم اما ان يكون الاباحة او الايجاب او الحظر اما ان كان الاباحة
لم يخل ما دون ذلك العدد اما ان يكون داخلا تحت ذلك العدد على كل حال او لا بد من تحققه على كل
كل حال او يدخل تارة ولا يدخل اخرى فمثال الاول ايجاب الله تعالى جلد الزاني مائة فانه
يدل على ايجاب جلد خمسين لان الخمسين داخلة في المائة ومثال الثاني ايجاب الله تعالى ... الحكم

بشهادة شاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الشاهد الواحد
عند اختلال شرط الحكم بشهادة شاهدين ومثال الثاني ان يبيح لنا استعمال الماء القلتين اذا
وقعت فيها نجاسة فانه قد اباح لنا استعمال الماء من هاتين القلتين ولا يدل على استعمال
قلة واحدة اذا وقعت فيها نجاسة لان القلة الواحدة اذا وقعت فيها نجاسة عند اختلال شرط بلوغ
وقعت فيها نجاسة واما اذا حظر الله تعالى علينا عددا مخصوصا فانه يختلف ايضا فربما دل على
حظر ما دونه من طريق الاولى لانه اذا حظر استعمال القلتين اذا وقعت فيها نجاسة فحظر القلة
الواحدة اولى واما لو حظر جلد الزاني مائة لم يدل على ان ما دونه محظور واما اذا اوجب الله
جلد الزاني مائة فانه يدل على وجوب جلد خمسين لانه لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه يمنع
من الوجوب على الجزء فثبت ان قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد ونقص الا بدليل
منفصل واحتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة فهو ان الله تعالى لما قال ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال عليه السلام والله لا زيدن على السبعين فعقل ان الحكم ينتفي
عن الزيادة واما الاجماع فهو ان الامة عقلت من حد القاذف الثمانين نفي الزيادة
والجواب عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين كان لا ينفيه عن الزائد فلعله عليه السلام
صلى الله عليه وسلم جوز حصول المغفرة لو زاد على السبعين فلذلك قال ما قال وعن الثاني ان ذلك
النفي انما علم بالبقاء على حكم الاصل والله اعلم المسالة التاسعة في الامر المقيد بالاسم
الجمهور منا ومن المعتزلة على ان الامر والخبر المقيد بالاسم لا يدل على الحكم فيما عداه كقول القائل
زيد في الدار لا يدل على ان عمرا ليس فيها واذا امرتني لا يدل على ان غيري ليس بواجب
وقال ابو بكر الدقاق وجماعة انه يدل عليه لنا وجوه الاول انه لو كان حجة لكان قولنا
زيد اكل او شرب مع العلم بان غيره فعل ذلك ايضا ثانيا ان تخصيص البعض بالذكر لو دل
على نفي الحكم عن غير المذكور لبطل القياس لان النص على حكم الاصل ان دل على التنصيص
على حكم الفرع كان حكم الفرع ثابتا بالنص لا بالقياس وان لم يدل كان النص دالا على
عدم الحكم في الفرع وحينئذ لا يجوز اثباته بالقياس لان النص مقدم على القياس الثالث لو
دل قولنا زيد اكل على ان غيره لم ياكل لدل عليه اما بلفظه او بمعناه والاول باطل لانه
ليس في اللفظ دلالة على غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد والثاني باطل لان الانسان

قد يعلم ان زيدا وعمرا قد يشتركان في فعل ويكون له غرض في الاخبار عن احدهما
دون الاخر فثبت انه لا يدل عليه لا بلفظه ولا بمعناه واحتج المخالف بانه لا بد
في التخصيص من فائدة ولا فائدة الا نفي الحكم عما عداه والجواب المعارضة الثانية ممنوعة
فلعل غرضه كان متعلقا بالاخبار عنه دون غيره فلهذا خصه بالذكر والله اعلم المسالة
العاشرة في الامر المقيد بالصفة وهو كقوله في سائمة الغنم الزكاة واختلفوا في انه هل
يدل ذلك على نفي الزكاة عن المعلوفة لا يدل وهو قول ابي حنيفة رحمة الله عليه وهو اختيار ابن سريج والقاضي
ابي بكر وامام الحرمين وقول جمهور المعتزلة وذهب الشافعي والاشعري ومعظم الفقهاء هنا
الى انه يدل لنا وجوه الاول ان الخطاب المقيد بالصفة لو دل على ان ما عداه بخلافه
لدل عليه اما بلفظه او بمعناه لكنه لم يدل عليه من الوجهين فوجب ان لا يدل عليه اصلا اما
انه لا يدل عليه بلفظه لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن
مع ذلك موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني لم يكن له عليه دلالة لفظية وان كان موضوعا
له فحينئذ يكون ذلك اللفظ موضوعا للمجموع اثبات الحكم في احد القسمين ونفيه عن القسم
الاخر وانا نراعي في دلالة مثل هذا اللفظ على هذا المعنى وانه لا يدل عليه بمعناه لان
الدلالة المعنوية هي ان يستلزم المسمى شيئا فينتقل الذهن من المسمى الى ذلك الشيء وهاهنا
ثبوت الحكم في احد القسمين لا يستلزم نفيه عن القسم الثاني لان الصورتين المشتركتين في الحكم
يجوز تخصيص احدهما بالبيان دون الثانية اصلا لان بيان الصورة الاخرى غير محتاج وان كان
واجبا لكنه يثبت بطريق اخر اما اذا لم يكن واجبا فذلك ظاهر لانه يجوز ان يكلف المكلف احد القسمين
دون الثاني وهذا انما يحصل في غير الله تعالى او ان حظر البيان بالنهي الى السامع
كما ان بيان احد القسمين دون الثاني نحو عليكم في السائمة الزكاة دون المعلوفة فانه يجوز ان
الحول يحتاج الى معرفة حكم السائمة دون حكم المعلوفة فلا جرم يحسن من الشارع ان يخص السائمة
بالذكر دون المعلوفة واما اذا وجب بيان حكم القسمين معا فهاهنا قد يكون ذكر احد القسمين
دليلا على ثبوت ذلك الحكم في القسم الاخر فانه تعالى لما نهى عن قتل الاولاد خشية الاملاق كان
ذلك دليلا على المنع من قتلهم عند الغنى بطريق الاولى فلا يكون ذكره لكنه يبين حكم القسم
الاخر اما بنص خاص والفائدة فيه ان اثبات الحكم باللفظ العام اضعف من اثباته بالدليل
الخاص لاحتمال تطرق التخصيص الى العام دون الخاص او بقياس كما نص على حكم الاجناس الستة

وعرفنا حكم غيرها بالقياس والمقصود ان يقال المكلف به الخصوص او بالمقا
على حكم الاصل مثل ان يقول الشارع لا زكوة في الغنم السائمة ثم يحكم بنفي الزكوة عن المعلوفة
لاجل ان الاصل عدم الزكوة وانما خص الغنم الاول بالذكر لان الاستفتاء فيه اكثر او لان السائمة
لما كانت اخف مونة من المعلوفة كان احتمال وجوب الزكوة في السائمة اظهر من احتمال وجوبها في
المعلوفة فبان ان تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفي الحكم عن غيرها لا بلفظه ولا بمعناه فوجب
ان لا يدل اصلا لا يقال المعتبر في الدلالة المفهومة القطعية حصول الاستلزام قطعا وفي الدلالة
المفهومة الظاهرة حصول الاستلزام ظاهرا ودعوى الاستلزام ظاهرا لا تقدح فيها عدم اللزوم
في بعض الصور لان كون الغيم مطبقا يدل على المطر ظاهرا ثم ذلك الظهور لا يبطل بعدم المطر
في بعض الاوقات فاذا عرفت هذا فنحن لا ندعي ان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفي الحكم عما عداه
قطعا انما ادعينا انه يدل عليه ظاهرا وما ذكرتم من تخلف هذه الدلالة في بعض الصور انما
يقدح في ذلك الظهور لو بينتم ان الاحتمالات التي ذكرتموها مساوية في الظهور للاحتمال الذي
ذكرناه وانتم ما بينتم ذلك فيكون ذلك خارجا عن محل النزاع والجواب تعليق الحكم على
الوصف لا يدل على انتفائه عن غيره البتة اما قطعا فمسلم واما ظاهرا فلانه لو دل عليه
ظاهرا لكان صرفه الى سائر الوجوه مخالفة للظاهر والاصل عدم ذلك وهذا القدر كاف في
حصول ظن تساوي هذه الاحتمالات الدليل الثاني ان الامر المقيد بالصفة تارة يرد مع انتفاء
الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه وتارة مع ثبوته فيه كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق لا يجوز قتلهم لغير الاملاق وقال تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم ثم ان قتله خطا مثله حرام ايضا واذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع
النظر عن ثبوته في غير المذكور ونفيه عنه الدليل الثالث هو ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين
لا يلزمه ثبوت الحكم في الصورة الاخرى والاخبار عن ثبوت ذلك الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه
الاخبار عنه في الصورة الاخرى فاذا الاخبار عن ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على حال
الصورة الاخرى وجودا وعدما انما قلنا ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه الحكم في الصورة
الاخرى ثبوتا وعدما لانه لا يمتنع في العقل اشتراك الصورتين المختلفتين في بعض الاحكام فانهما
لما كانا مختلفين فقد اشتركا في الاختلاف ولا يمتنع ايضا اختلافهما في بعض الاحكام واذا ثبت
الحكم في هذه الصورة لم يلزم من ثبوته فيها ثبوته في الصورة الاخرى ولا عدمه عنها فدل على ان ثبوت

الحكم

الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه ثبوت ذلك الحكم في الصورة الاخرى ولا عدمه عنها وانما قلنا
ان الاخبار عن حكم احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عن حكم الصورة الاخرى لان احدى الصورتين
مخالفة للاخرى من حيث الخصوص والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم والعلم بذلك ضروري ولا
يلزم من كون احداهما معلوما عند هذا الانسان ان يحكم عنها كون الصورة الاخرى كذلك
فبان ان الاخبار عن احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عن الصورة الاخرى واذا ثبت هاتان
المقدمتان بان ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه الصورة لا يدل على حال الصورة الاخرى وجودا
وعدما وذلك هو المطلوب الدليل الرابع لو دل تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه لدل
تخصيصه بالاسم على نفيه عما عداه لكن التخصيص بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه والتخصيص بالصفة
يجب ان لا يدل على نفيه عما عداه بيان الملازمة ان التخصيص بالصفة لو دل على نفي الحكم عما
عداه لكان انما دل عليه لان التخصيص لا بد فيه من غرض ونفي الحكم عما عداه يصلح ان يكون غرضا
والعلم بانه لا بد من غرض مع العلم بان هذا المعنى يصلح ان يكون غرضا يفيد ظن ان هذا
هو الغرض والعمل بالظن واجب لكن هذا المعنى موجود في التخصيص بالاسم فوجب ان يكون التخصيص
بالاسم يفيد نفي الحكم عما عداه لان الصورتين لما اشتركتا في العلة وجب اشتراكهما في الحكم ولما ثبت
ان التخصيص بالاسم لا يفيد نفي الحكم عما عداه وجب في التخصيص بالصفة ان لا يدل على ذلك ايضا
والله اعلم احتج المخالف بامور الاول ان تعليق الحكم بالصفة يفيد في العرف نفيه عما عداه
فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك انما قلنا انه يفيد ذلك في العرف لان القائل اذا قال الانسان
الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر ضحك منه وقيل اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم
لا يبصر فاي فائدة للتقييد بالطويل والمسلم واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في اصل اللغة
كذلك والا لزم النقل والاصل عدمه والجواب الثاني ان تخصيص الشيء بالذكر لا بد فيه من مخصص
والا فقد رجح احد الجائزين على الاخر لا لمرجح ونفي الحكم عن غيره يصلح ان يكون مقصودا فوجب حمله
عليه تكثيرا للفوائد كلام الشرع اولى ولانه لما ناسب والمناسب مع الاقتران دليل العلية فعلق
الطرد على التخصيص هذا تقرير المثبت انا نقول للنافي ان الحكم المعلق على الصفة يشعر
بكون ذلك الحكم معللا بتلك الصفة وتعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل على
ما ثبت ان شاء الله تعالى في كتاب القياس فيلزم من انتفاء هذا الوصف انتفاء الحكم والجواب

عن الاول ان اهل العرف يستقبحون من قول القائل زيد الطويل لا تضربه وبالاسكاف التخصيص
ههنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه والمستدل ان يقول لا نسلم ان التخصيص ههنا لا يفيد لان قوله
زيد الطويل لا تضربه يقتضي تعليق الحكم بالصفة وانه يقتضي الخلاف بل لو قال زيد لا تضربه جعلنا
تعليق الحكم بالاسم وههنا لا يقولون ان تعليقه على الاسم عبث بل يقولون انه بيان الواضحات
ومن يستحسن ان يقولوا هذا الكلام بيان الواضحات وسن ان يقولوا الا فائدة في ذكر هذه الصفة
البتة وعلى هذا التقدير اندفع النقض وعن الثاني انا لا نسلم ان التخصيص الصادر من العاقل
لا بد فيه من مخصص لان الهارب من السبع اذا عنّ له طريقان فانه يختار سلوك احدهما دون
الثاني لا لمرجح وايضا قد بينا انه لا حسن ولا قبح عقلا فتخصيص الصور المعينة بالحكم
المعين تخصيص لاحد طرفي الجائز بذلك الحكم من غير مرجح وايضا فتخصيص الله تعالى احداث العالم
بوقت معين دون ما قبله او بعده تخصيص من غير مخصص وفي هذا المقام ابحاث دقيقة ذكرناها
في كتبنا الكلامية سلمنا انه لا بد من فائدة ولكن بيان الحصر الى عدد ناه في دليلنا الاول
وايدوا انما يجعله الدليل منقوضة بالتخصيص بالاسم وعن الثالث لا نسلم ان تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل وسيأتي تقريره في كتاب القياس ان شاء الله تعالى والله اعلم
حجة القائلين بان التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه احتجوا بانه لو دل لدل
في قوله تعالى ان اردن تحصنا ... فاكتبوا ولا في قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها
بغير اذن وليها ... فان الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند
الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها الا عند اباء الولي فاذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو هذه
العادة لم يتعين الحمل على نفي الحكم عما عداه الثاني تعليق الحكم على صفة في
جنس كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه
عن سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من اصحابنا انه ينفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الاجناس
لنا ان دليل الخطاب نقيض النطق فلما تناول النطق سائمة الغنم فقط ينفي معلوفة الغنم
دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة ويلزم من عدم العلة
عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب ان المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم
فاندفع ما قالوه والله اعلم المسألة الحادية عشر في ان الامر هل يدخل تحت الامر ذكر ابو
الحسين البصري فيه تفصيلا لطيفا فقال هذا الباب يشتمل على مسائل اولها انه هل يمكن ان

امكانه
ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ومعلوم انه لا شبهة في
وثانيها ان ذلك هل يسمى امرا والجواب انه لا يسمى به لان الاستعلاء معتبر في الامر
وذلك لا يتحقق الا بين شخصين ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول ان الامر طلب الفعل
بالقول من الغير فاذا لم يوجد المغايرة لا يسمى امرا وثالثها ان ذلك هل يحسن
ام لا والحق انه لا لان العاقل يحسن منه اعلام الغير كونه طالبا لذلك الفعل ولا فائدة
في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه ورابعها هل اذا خاطب الانسان غيره بالامر يكون
داخلا فيه والجواب اما ان يكون الامر عين كلام نفسه او بكلام ذلك الغير لينا
الاول فان كان يتناوله دخل فيه والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يأمرنا
بكذا ومثال الثاني ان يقول لغيره ان فلانا يأمركم بكذا واما الثاني فهو كقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم فهذا ان دخل الكلام فيه لان ذلك خطاب مع المكلفين ... ولهم بامورهم
الا ان يخصه الدليل والله اعلم المسألة الثانية عشر في الامر الوارد عقيب الامر بحرف
العطف وبغير العطف القائل اذا قال لغيره افعل ثم قال له افعل فالامر الثاني
اما ان يتناول خلاف ما تناوله الامر الاول او مثله فان تناول ما يخالفه فمقتضى
ثابتا حمل لا محالة وهو ضربان احدهما يصح اجتماعه مع الاول والاخر لا يصح فالذي
يصح اجتماعه مع الاول يجب على المأمور فعلهما اما مجتمعين او مفترقين الا ان يدل دليل ل
منفصل على وجوب الجمع او وجوب التفريق فان مثاله قول القائل لغيره صل صم واما
ما لا يصح ان يجتمع مع الاول فاما ان لا يصح الاجتماع عقلا كالصلاة الواحدة في مكانين
واما ان لا يصح شرعا كالصلاة والصوم وكلا القسمين لا يصح الامر بفعلهما الا مفترقين اما
اذا تناول الثاني مثل ما تناوله الامر الاول فلا يخلو اما ان يكون حكم المأمور به يصح التزايد
فيه او لا يصح فان صح فاما ان يكون الامر الثاني غير معطوف على الاول او يكون معطوفا عليه
وان لم يكن معطوفا عليه فعند القاضي عبد الجبار رحمه الله انه يفيد غير ما يفيده الاول
ان لم يمنع العادة من ذلك او يرد الامر الثاني معرّفا وهذا هو المختار وقال ابو الحسين
البصري رحمه الله الاشبه الوقف مثال ما يمنع منه العادة قول القائل لغيره اسقني ماء
اسقني ماء والعادة تمنع من تكرار السقية في حال واحدة في الاكثر ومثال ما يمنع التعريف
الحاصل بالامر الثاني قول القائل لغيره صل ركعتين صل الركعتين فانه اذا قال ذلك حمل على الصلاة المعرفة

الى تلك الركعتين لان لام الجنس تنصرف الى العهد المذكور ومثال ما تعرى عن كلا القسمين
قول القائل لغيره صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين والدليل على انه يفيد غير ما يفيده
الاول وجهان الاول ان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول واجب بالامر الاول فيستحيل
وجوبه بالامر الثاني لان تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل الاول
لزم حصول ما يقتضي الوجوب من غير حصول الاثر وذلك غير جائز فوجب صرفه الى فعل اخر
الثاني انا لو صرفنا الامر الثاني الى عين ما هو متعلق الامر الاول لكان الامر الثاني تاكيدا
ولو صرفناه الى غيره لافاد فائدة زائدة واذا وقع التعارض بين ان يفيد الكلام فائدة
اصلية وبين ان يفيد تاكيدا فلا شك ان حمله على الاول اولى واما ان كان الامر الثاني
معطوفا على الاول فاما ان لم يكن معرفا فانه يفيد فائدة غير فائدة الاول لان الشيء لا
يعطف على نفسه مثاله ان يقول القائل لغيره صل ركعتين وصل ركعتين واما ان
كان الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلوة
فعند ابي الحسين رحمه الله الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلوة
لاجل لام التعريف ويمكن ان يقال بل يجب حمله على صلوة اخرى لاجل العطف وليس احدهما
اولى من الاخر فوجب التوقف وعندي ان هذا الاخير اولى لان لام الجنس قد يكون لتعريف الماهية
كما قد يكون لتعريف السابق وبتقدير ان يكون للمعهود فيمكن ان يكون المعهود السابق هو الصلوة
التي تناولها الامر الاول ويمكن ان يكون صلوة اخرى تقدم ذكرها واذا كان كذلك لم يعارض العطف
سلمنا عن المعارض اما اذا كان الثاني امرا بمثل ما تناوله الامر الاول وكان ذلك
مما لا يصح فيه التزايد فلا يخلو اما ان يمتنع ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم او يمتنع ذلك
شرعا كعتق زيد فانه وان كان يجوز ان يرد الشرع بعتقه بعد تمام حريته على عدد كالطلاق
واذا لم يصح التزايد في المامور به لم يحمل الامر الا ان يكونا عامين او خاصين او يكون
احدهما عاما والاخر خاصا فان كانا عامين او خاصين وجب حمل المامور بهما واحدا
ويكون الامر الثاني تاكيدا للاول سواء ورد مع حرف العطف او لا مع حرف العطف مثال
العامين بحرف العطف قول القائل لغيره اقتل كل انسان واقتل كل انسان ومثاله بلا
حرف عطف ان يسقط من الثاني حرف العطف ومثال الخاص بحرف عطف وبغير عطف
قوله اقتل زيدا واقتل زيدا اقتل زيدا اقتل زيدا اما اذا كان احدهما عاما والاخر

خاصا سواء تقدم العام او الخاص فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا على الاول او
غير معطوف عليه فان كان معطوفا عليه فمثاله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة
فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون داخلا تحت الكلام الاول ليصح حكم العطف
والاشبه الوقف لانه ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على
التاكيد واما اذا كان الامر الثاني غير معطوف فمثاله قول القائل صم كل يوم
صم يوم الجمعة فههنا عموم احد الامرين دليل على ان الاخر ورد تاكيدا لانه لم
يوجد لذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام والله اعلم القسم الثاني
المسائل المعنوية والنظر فيما يتعلق به النظر الاول في الوجوب والبحث اما عن
اقسامه او عن احكامه اما اقسامه فاعلم انه بحسب المامور به ينقسم الى معين
والى مخير وبحسب وقت المامور به الى مضيق وموسع وبحسب المامور الى واجب
على التعيين وواجب على الكفاية المسئلة الاولى قالت المعتزلة الامر بالاشياء على
التخيير يقتضي وجوب الكل على التخيير وقال الفقهاء الواجب واحد لا بعينه واعلم انه
لا خلاف في المعنى بين القولين لان المعتزلة قالوا المراد من قولنا الكل واجب على
البدل هو انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل
واحد منها موكولا الى اختياره والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا
المعنى بعينه وانتفى الخلاف اصلا ثم ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة
ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي
هو واجب عليه والدليل على فساد هذا القول ان النص دل على ان الشرع خيره
بين كل واحد منها بشرط الاتيان بالاخر وكونه على التعيين واجبا عند الله معناه انه
تعالى منعه من تركه على التعيين والجمع بين جواز الترك وعدم جوازه متناقض فما ادعيتم
انه يمتنع ان يكون احدها واجبا على التعيين فان قلت لم لا يسلم ان التخيير ينافي
تعيينه عند الله تعالى لانه لا يمتنع ان الله تعالى ادرج بين الكل لكنه يعلم ان
المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب فلا يحصل الاخلال بالواجب او نقول لم لا يجوز
ان يقال ان اختيار المكلف يقتضي كون ذلك الفعل المختار واجبا او نقول يمكن ان يكون

ما عدا ذلك المعين مباحا ويسقط به الفرض كما يقولون ان الاتيان بالفعل المحظور قد يسقط
به الفرض فلنا الجواب عن الاول ان الله تعالى لما خير بين الامرين صار مباحا لنا ترك كل واحد
منهما بشرط الاتيان بالثاني ووجوبه على التعيين معناه انه لا يجوز لنا تركه البتة فلو خير الله
تعالى بينه وبين غيره مع انه جعله واجبا على التعيين لكان قد جمع بين جواز الترك وبين المنع من
اما قوله ان لاختيار المكلف تاثيرا قلنا لا تاثير في تحقق الوجوب قبل الاختيار فمحل الوجوب
ان كان واحدا معينا فهو باطل لان التخيير ينافي التعيين وان كان واحدا غير معين فهو محال
لان الواجب بعد كونه غير معين يمتنع الوجود وما يكون ممتنع الوجود يمتنع ان يقع التكليف
بفعله وان كان الواجب هو الكل بشرط التخيير فذلك هو المطلوب قوله لم لا يجوز ان يسقط الواجب
بفعل ما ليس بواجب قلنا لان الامة اجمعت على ان الاتي بواحد من الخصال الثلث المنصوص عليها في الكفارة
لو اقتصر عليها من الثلث اجزاه ولكان فاعلا لما وجب عليه بالتكليف [illegible] وذلك يبطل ما ذكروه وايضا
المخالف يقول بان الفعل الواجب ابدا وبتركه ابدا وكلا الامرين يدلان على ان الواجب واحد معين اما
طرف الفعل فلان هذا الفعل له صفات كونه يجب سقوط الفرض به وكونه واجبا وكونه بحيث يستحق
عليه ثواب الواجب وكونه بحيث ينوى بفعله اداء الواجب وكل هذه الصفات تقتضي ان يكون الواجب
واحدا معينا اما اولها فسقوط الفرض فلانا لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا
اتى بكلها دفعة واحدة فاما ان يكون سقوط الفرض معللا بكل واحد منها فيكون قد اجتمع على الاثر
الواحد مؤثرات مستقلة وذلك محال لان الحكم لا [illegible] مع احد المؤثرين يصير واجب الوجود بذاته في
واجب الوجود بذاته يستحيل ان يكون لعلة الوجود بغيره فهو مع هذا المؤثر يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر
الثاني ومع المؤثر الثاني يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر الاول فاذا وجد المؤثران معا يلزم ان يستغني
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا وهو محال واما ان
يكون سقوط الفرض بالمجموع فذلك محال لانه يلزم ان يكون المجموع واجبا وقد فرضنا ان الاتيان بالكل غير
واجب واما ان يكون سقوط الفرض بواحد منها فذلك الواحد اما ان يكون غير معين وهو محال لان الابهام لا ثبت في
الخارج انما الابهام في الذهن فقط واذا امتنع وجود واحد غير معين امتنع الاتيان به واذا
امتنع الاتيان به امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الفرض فاذا بطل هذا ثبت ان علة سقوط
الفرض الاتيان بواحد منها معين عند الله تعالى هو المطلوب واما بيان كونه واجبا فاذا اتى المكلف
بكلها فاما ان يكون المحكوم عليه بالوجوب مجموعها او كل واحد منها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الكل

واحدا

واحدا على التعيين لا على التخيير وهو باطل او واحدا غير معين وهو باطل لان غير المعين يمتنع وجوده
فيمتنع ايجابه او واحدا معينا في نفسه غير معلوم لنا وهو المطلوب واما الثاني فانه يستحق عليه ثواب
الواجب اذا اتى المكلف بكلها فاما ان يستحق ثواب الواجب على كل واحد منها او على مجموعها وعلى
التقديرين يلزم كون الكل واجبا على التعيين واما ان لا يستحق ثواب الواجب منها الا على واحد فذلك
الواحد اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال لان استحقاق ثواب الواجب على فعل حكم
معين والحكم الثابت المعين يستدعي محلا معينا ولان فعل ما غير معين محال فبطل ان ذلك
الواحد معين في نفسه غير معلوم للمكلف وربما اورد هذا الكلام على وجه اخر وهو انه اذا اتى
بالكل فاما ان يسقط الوجوب بمجموع فعل كل واحد او بفعل واحد دون الباقي وتمام التقرير ما تقدم
واما طرف الترك فانه استحقاق العقاب فالمكلف اذا اخل بها باسرها فاما ان يستحق العقاب
على ترك كل واحد منها فيكون كل واحد منها واجبا على التعيين هذا خلف او على ترك واحد منها
وهو اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال اما اولا فلانه اذا لم يتميز واحد منها عن
الاخر بصفة الوجوب كان اسناد استحقاق العقاب الى واحد منها دون الاخر ترجيحا لاحد الجائزين
على الاخر لا لمرجح وهو محال واما ثانيا فلان استحقاق العقاب على الترك حكم معين فيستدعي
محلا معينا لاستحالة قيام المعين بغير المعين واما ثالثا فلان استحقاق العقاب على الترك يستدعي
امكان الفعل ولا امكان لفعل شيء غير معين ولما بطل هذا القسم ثبت انه معاقب على ترك واحد معين
عند الله تعالى وهو المطلوب واما الذين قالوا ان الواجب واحد غير معين فقد احتجوا عليه بان الامر
اذا عقد على مبهم [illegible] فالمعقود عليه مبهم لا بعينه واما يتعين باختيار المكلف واحدا
منها فقد صار الواجب الذي ليس بمعين في نفسه معينا باختيار المكلف وكذا اذا طلق زوجة
من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه وكذا القول في عقد الامامة لرجلين دفعة
واحدة وللخاطبين لامراة واحدة وان الجمع فيه جائز والله اعلم والجواب عن الاول
انه يسقط الفرض عند ما بكل واحد منها قوله يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة
قلنا هذه الاسباب عندنا معرفات لا موجبات ولا يمتنع ان يجتمع على المدلول الواحد معرفات
كثيرة وعن الثاني [illegible] واجبة كلها انه يلزم فعلها بعد ان صار معقولا فذاك
محال [illegible] هذا الا ان يقال انها حال دخولها في الوجود هل كان يحصلها
اما على الجمع او على البدل وجوابه ان يقول اما الجمع فلا واما البدل فيمتنع بعد وجودها

تصدق عليها انها كانت قبل وجودها بحيث يحصل اي واحد منها اختار المكلف بدلا
عن صاحبه وذلك لا يسوغ في قولنا وانما جهة المشبهة والتي قبلها لانه محال الغرض اذا قال
الواجب هو ما كان المكلف لانه اذا اتى بالكل فقد اختار كلها وجاز ان يسقط الغرض بكل
واحد منها وان يكون كل واحد منها واجبا وحينئذ يلزمه ما اورد ثم ناسا وعن الثالث قال
بعضهم انه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا ويمكن ان يقال انه يستحق على فعل كل واحد منها
ثواب الواجب المخير لا ثواب الواجب المعين ومعناه انه يستحق على فعلها ثواب فعل امور كان له
ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالآخر لا ثواب فعل امور كان يجب عليه الاتيان بكل واحد منها
على التعيين وعلى هذا التقدير يسقط السؤال وهو الجواب عن قوله كيف ينوي وعن الرابع قال بعضهم
يعاقب على ادونها عقابا ويمكن ان يقال انه لا يستحق العقاب على ترك مجموع امور كان
المكلف مخيرا بين ترك اي واحد منها كان بشرط فعل الآخر وعن الخامس انه ليس المعقود بان اول
عقد اهل الحل اولى من العقد الآخر لعدم الاختصاص وجاز ان يكون كل منهما قد سبق
العقد لكن على سبيل البدل على معنى ان كل واحد منهما جاءه لا اختصاص لذلك العقد على التعيين
بل من ايهما اراد عقد ثنا واذا الحانث نعتق ملكه من جهة الملك في العتق لسقوط الفرض
في الكفارات وكذلك اذا طلق زوجة من زوجاته بعينها ولم يعين بما من عينه لا بعينها اذ كل واحدة
منهن طالق على البدل وكل واحدة منهن محتمل على البدل على معنى انه لا اختصاص للطلاق بواحدة منهن بعينها
وانه اذا اتى امراة احدى مقارنتها تحريم الفرقة عليها وحل له الاخرى واي يعتد لاختيار تعينه
في الحرمة وكان له استخدام الباقين والله اعلم فرع الامر بالاشياء قد يكون على الترتيب وقد يكون
على البدل وعلى التقديرين فقد يكون الجمع محرما ومباحا ومندوبا مثال المحرم في الترتيب اكل الميتة
واكل المباح وفي البدل تزويج المراة من كفوين ومثال المباح في الترتيب الوضوء والتيمم وفي البدل
ستر العورة بثوب بعد ثوب ومثال المندوب في الترتيب الجمع بين خصال كفارة الفطر وفي البدل
الجمع بين خصال كفارة الحنث والله اعلم المسألة الثانية الفعل بالنسبة الى الوقت يكون
على احد وجوه ثلاثة ان يكون الفعل فاضلا عن الوقت والتكليف به لا يجوز الا اذا جوزنا تكليف
ما لا يطاق او يجوز المقصود ايجاب القضاء كما اذا طهرت الحائض او بلغ الغلام وبقي من الوقت
مقدار ركعة او اقل والثاني ان لا يكون ازيد ولا انقص وهو الامر بالامساك في الصوم وهذا لا
اشكال فيه والثالث ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وهو الواجب الموسع واختلف

واختلف الناس فيه فمنهم من انكره وزعم ان الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل ومنهم من سلم
جوازه اما الاولون فقد اختلفوا فيه على ثلاثة وجوه احدها قول من قال من اصحابنا ان الوجوب مختص
باول الوقت وانه لو اتى في اخر الوقت كان قضاء وثانيها قول من قال من اصحاب ابي حنيفة الوجوب مختص باخر
الوقت وانه لو اتى به في اول الوقت كان جاريا مجرى ما لو اتى بالزكاة قبل حلولها وثالثها ما حكي
عن الكرخي ان الصلاة المأتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وليس هو على صفة
المكلفين كان ما فعله نفلا وان ادرك على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا واما المعترفون بالواجب
الموسع وهم جمهور اصحابنا وابو علي وابو هاشم وابو الحسين فقد اختلفوا فيه على وجهين فمنهم من قال
الواجب متعلق بكل الوقت الا انه انما يجوز ترك الصلاة في اول الوقت الى بدل وهو قول اكثر
المتكلمين وقال قوم لا حاجة الى هذا البدل وهو قول ابي الحسين البصري وهو المختار وبه امرنا والدليل
على تعلق الوجوب بكل الوقت ان الوجوب مستفاد من الامر والامر تناول الوقت ولم يتعرض البتة
لجزء من اجزاء الوقت لانه لو دل الامر على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان ذلك خلاف فرض المسألة
التي نحن فيها فاذا لم يكن في الامر دلالة على تخصيص الفعل بجزء من اجزاء ذلك الوقت وكان كل جزء من اجزاء
ذلك الوقت قابلا له وجب ان يكون حكم ذلك الامر هو ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء
ذلك الوقت كان اراده المكلف وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم امكان تحقق الوجوب في اول
الوقت والتمسك بلفظ الامر انما يمكن اذا لم يثبت بالدليل العقلي امتناعه وبيانه انا بينا ان ذلك
لا يمكن كونه واجبا في ذلك الوقت ومعناه ان المكلف ممنوع من ان لا يوقعه فيه والمكلف غير ممنوع من ان
لا يوقع الصلاة في اول الوقت واذا كان كذلك استحال كون الصلاة واجبة في اول الوقت واذا استحال
حمل الامر على الوجوب وجب حمله على الندب فان قيل الفرق بينها وبين المندوب في وجهين الاول
ان هذه الصلاة لا يجوز تركها مطلقا والمندوب يجوز تركه مطلقا الثاني ان هذه الصلاة انما يجوز تركها
من اول الوقت الى بدل وهو العزم على فعلها بعد ذلك واما المندوب فانه يجوز تركه مطلقا
قلت الجواب عن الاول انا لا ندعي ان الصلاة ليست واجبة مطلقا بل قلنا انها ليست واجبة في اول الوقت
بدليل انه يجوز تركها في اول الوقت واما المنع من تركها في اخر الوقت فذلك يدل على وجوبها
في اخر الوقت ولا يلزم من كون الشيء واجبا في وقت اخر وعن الثاني ان العزم على الصلاة لا يجوز
ان يكون بدلا عن الصلاة ويدل عليه امور احدها ان العزم على الصلاة اما ان يكون مساويا للصلاة
في جميع الامور المطلوبة من الصلاة او لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون الاتيان بالعزم سببا لسقوط
التكليف بالصلاة لان الامر ما دل في ذلك الوقت الا على الصلاة مرة واحدة وهذا العزم مساويا
للصلاة مرة واحدة في جميع الجهات المطلوبة فيلزم سقوط الامر بالصلاة وان كان الثاني امتنع جعله
بدلا عن الصلاة لان بدل الشيء هو الذي يكون قائما مقامه في الامور المطلوبة وثانيها ان الموجود ليس
الا الامر بالصلاة في هذا الوقت والامر بالصلاة في هذا الوقت لا دلالة فيه على ايجاب العزم فاذن لا دليل
البتة على وجوب العزم وما لا دليل عليه لا يجوز القول به والا لزم تكليف ما لا يطاق
وثالثها لو كان العزم بدلا عن الصلاة فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت ثم جاء الوقت الثاني

فاما ان يجب فعل العزم مرة اخرى او لا يجب لا جائز ان يجب لان بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها
لكون فعله جاريا مجرى فعلها ومعلوم ان الامر انما تقتضي وجوب فعل العبادة في احد اجزاء هذا الوقت
مرة واحدة فلم يقتض وجوب فعلها مرة اخرى في الوقت الجزء الثاني فوجب ان يكون وجوب بدلها
على هذا الوجه فثبت انه لا يجب فعل العزم في الوقت الثاني فحينئذ في الوقت الثاني لا يجب فيه فعل
الصلاة ولا فعل بدلها وهذا هو العزم فثبت ان جواز ترك الصلاة في هذا الوقت لا يتوقف على
فعل البدل وعند هذا يجب القطع بانها ليست واجبة بل مندوبة والجواب قوله الفعل يجوز تركه في اول
الوقت فلا يكون واجبا في اول الوقت قلنا للناس من هاهنا طريقان الاول وهو الاصح تحقيقا ان
الواجب الموسع يرجع هذا البحث الى الواجب المخير فاذا الامر كانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت
او في وسطه او في اخره واذا لم يبق من الوقت الا قدر ما لا يفضل عنه فافعله لا محالة ولا تتركه
البتة فقولنا يجب ايقاع هذا الفعل اما في هذا الوقت او في ذلك يجري مجرى قولنا في الواجب المخير
الواجب علينا اما هذا او ذلك فكما انا وصفنا في الوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا
يجب الاتيان بجميعها والامر في الاختيار في اي واحد شاء مفوض الى راي المكلف فكذا هاهنا
لا يجوز للمكلف ان لا يوقع الصلاة في شيء من اجزاء الوقت ولا يجب عليه ان يوقعها في كل اجزاء
هذا الوقت وتعيين ذلك الجزء مفوض الى راي المكلف هذا اذا كان في الوقت فسحة واما
اذا ضاق الوقت فانه يتضيق التكليف فيتعين فهذا هو الذي نقول به وعلى هذا القول لا
حاجة الى اثبات البدل وهو العزم الطريق الثاني وهو اختيار اكثر الاصحاب واكثر المعتزلة
وهو ان الفرق بين هذا الواجب وبين المندوب ان هذا الواجب لا يجوز تركه الا ببدل والمندوب
يجوز تركه من غير بدل وهو اول العزم انما يكون قائما مقام الاصل في جميع الجهات المطلوبة او لا
يكون فان لم لا يجوز ان يكون قائما مقام الاصل الا في جميع الاوقات بل في هذا الوقت سقط عنه
الامر بالاصل في هذا الوقت لكن لم يسقط به الامر الاصلي في كل الاوقات واعلم ان هذا الجواب
ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قائما مقام الاصل
في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه في المرة الواحدة فاذا لم يكن مقتضى الامر الا مرة واحدة وقد
قام هذا البدل مقام المرة الواحدة فقد تادى تمام مقصود هذا الامر بهذا البدل فوجب سقوط
التكليف بالكلية اما قوله ثانيا لا دليل على اثبات العزم قلنا لا نسلم اما النص فدال على الواجب
الموسع ودل العقل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا له بدلا ودل الاجماع على
ان ذلك البدل هو العزم لان القائل قائلان قائل يقول باثبات البدل وقائل لا يثبته
وكان من اثبته وكل من اثبته قال انه هو العزم فلو اثبتنا البدل شيئا اخر كان ذلك
خلاف الاجماع وهو باطل فثبت ان الدليل دل على وجوب العزم فلو اثبتنا البدل شيئا
اخر كان ذلك خلاف الاجماع لكن هذا الذي ذكرناه لا يمكن فانه مخالف للظاهر واعلم
هذا الجواب ضعيف فانا لا نسلم ان العقل دل على وجوب العزم لانه لا يمكن اثبات الواجب
الموسع الا ان نقول السيد لعبده لا يجوز ذلك اخذ اجزاء هذا الوقت عن هذا الفعل

ولا يجب عليه ايقاعه في جميع هذه الاجزاء وذلك ان يخبره انها سيء مثلا عن الاخر ومعلوم انه لو فعل ذلك لما احتيج على
اثبات بدل اخر واما قوله ثالثا اما ان يجب فعل العزم في الوقت الثاني او لا يجب فهذا لم لا يجوز ان يجب ذلك لان
العزم بدل عن الفعل في الوقت الاول فيقتضي العزم ثانيا ليكون بدلا عن الفعل في الوقت الثاني واعلم ان هذا
ضعيف لانا بينا ان الامر لا يقتضي الفعل في الوقت الثاني واعلم ان هذا ضعيف لانا بينا ان الامر يقتضي الفعل
الا مرة واحدة واذا كان كذلك وجب ان لا يكون الاتيان بالعزم الواحد كافيا ونظيره ما ذكرنا في القول بالواجب
الموسع حتى انه لا حاجة فيه الى اثبات بدل هو العزم والله اعلم فرع في حكم الواجب الموسع في جميع
العمر وذلك كالنذر وقضاء العبادات الفائتة وتاخير الحج من سنة الى سنة فنقول يجوز له
التاخير ابدا ولو حكمنا بانه لا يقتضي اذا مات لم يتحقق معنى الوجوب اصلا وان قلنا انه يتضيق التكليف عليه
عند الاستشعار بالعجز فذلك لان عن تعيين على قيد ذلك الزمان فهو تكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له
ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل فانت عاص بالتاخير وان كان في علمه انك لا تموت
قبل الفعل فلك التاخير فهو يقول وما يدريني ماذا في علم الله تعالى وما قولكم في حق الجاهل الجاهل
من الجزم بالتحليل او التحريم فلم يبق الا ان نقول يجوز له التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك
سواء بقي او لم يبق فاما اذا غلب على ظنه انه لا يبقى بعد ذلك عصى بالتاخير سواء مات او لم يمت
لانه مؤاخذ بموجب ظنه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله انه لا يجوز تاخير الحج لان البقاء الى سنة لا يغلب
على الظن الموت الى هذه المدة والشافعي رحمة الله عليه يوقع البقاء الى السنة الثانية غالبا على
الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ المريض فيظنه والخطر ضامن عند ماتم والله اعلم المسالة الثالثة
في الواجب على سبيل الكفاية الامر اذا تناول جماعة فاما ان يتناولهم على سبيل الجمع او لا على سبيل
الجمع فقد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض كصلاة الجمعة وقد لا يكون كذلك كما في قوله تعالى
واقيموا الصلاة واما اذا تناول الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك هو فرض الكفاية وذلك
اذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض كالجهاد الذي الغرض منه حراسة
المسلمين واذلال العدو ومتى حصل ذلك من بعض لم يلزم الباقين واعلم ان التكليف فيه
موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرهم يقوم بذلك سقط
عنهم وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقومون به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة
ان غيرهم يقوم به سقوط الغرض عن كل واحدة من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد
لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن حصول الظن النظر الثاني
في احكام الوجوب وفيه مسائل الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به بشرطين احدهما ان يكون الامر
مطلقا والاخر ان يكون الشرط مقدورا للمكلف وقال الواقفية ان كانت مقدمة المامور به
سببا له كان ايجاب المسبب ايجابا للسبب لانه عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان
يوجد المسبب عند انتفائه فوجوب المسبب اما اذا كانت المقدمة شرطا فحينئذ لا يكون المشروط

واجب الحصول عند حصول الشرط فههنا لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط كالصلاة مع الوضوء قلنا
ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال فلا يستقر وجوبه على هذا الوجه الا ومقدمته واجبة
انما قلنا ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال لانه لا فرق بين قوله اوجبت عليك الفعل في
هذا الوقت وبين ان تقول له اسع او حج في هذا الوقت الا وانت قد اثبت ذلك الفعل
في كل واحد من هذين اللفظين دليلا على الايجاب على كل حال وانما قلنا ان ايجاب الفعل على
كل حال يقتضي ايجاب مقدمته لانه لو لم يقتض ذلك لكان مطلقا حال عدم المقدمة وذلك
تكليف بما لا يطاق فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه امر بالفعل بشرط حصول المقدمة فغاية ما في الباب
ان يقال هذه مخالفة للظاهر قلنا لكن كما ان تخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر
فكذا ايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضي وجوبها خلاف الظاهر وليس حمل احدى المخالفتين
اولى من الاخر فعليكم الترجيح الجواب قوله لم لا يجوز ان يقال هذا الامر امر بالفعل بشرط حصول المقدمة
قلنا هذا يبطل بان يامر المولى عبده بان يسقيه الماء واذا كان الماء على مسافة
لانه لو كان كلفه سقي الماء بشرط ان يكون قد قطع المسافة وجب انه اذا قعد في مكانه ولم
يقطع المسافة فانه لا يتوجه عليه الامر بالسقي وان كان كلفه بالسقي مع عدم قطع المسافة
فقد كلف بما لا يطاق فكل ما هو جواب الخصم ثم فهو جوابنا ههنا قوله ليس حمل احد المجازين
اولى من حمل الاخر قلنا انما قلنا الظاهر هو اثبات ما يقتضيه اللفظ ونفي ما ينفيه فاما
اثبات ما لا يتعرض اليه اللفظ لا بنفي ولا اثبات فلم يكن ايجابه بالدليل المنفصل خلاف الظاهر
وليس كذلك اذا خصصنا وجوب الفعل بحال وجوب المقدمة دون حال عدمها فان ذلك
بخلاف ما اقتضاه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال والله اعلم فرع الاول اعلم
ان ما لا يتم الواجب الا معه ضربان احدهما كالوضوء والطهر في التقدم على العبادة والاخر هو
كذلك والاول ضربان احدهما ما يجب تحصيله بحصول ما هو طريق اليه والاخر ما لا يجب ذلك
فيه اما الاول فكما اذا امر الله تعالى بايلام زيد فانه لا طريق اليه الا بالضرب وهو مستلزم
الالم في البدن الصحيح واما الثاني فضربان احدهما يحتاج الواجب اليه شرعا والاخر يحتاج
اليه عقلا اما الاول فكحاجة الصلاة الى تقديم الطهارة واما الثاني فكفعل الحج والالة
وقطع المسافة الى اقرب الاماكن وهذا على ضربين منه ما يمكن للمكلف تحصيله كقطع المسافة
واحضار بعض الالات ومنه ما لا يمكن كالقدرة واما الذي لا يمكن كالوصلة فضربان احدهما
ان يصير فعله لازما لان المامور به اشتبه بغيره كما اذا ترك الانسان صلاة من الصلوات الخمس
لا يعرفها بعينها فيلزمه فعل الصلوات الخمس لانه لا يمكنه مع الالتباس ان يحصل
الصلاة المنسية الا بفعل الكل وثانيهما ان لا يمكن من استيفاء العبادة الا بفعل شي اخر كغسل

ما يليها

ما يليها من المقارب نحو مسح جميع الوجه فانه لا يمكن الا مع مسح بعض الراس وصوم كل النهار لا يمكن الا مع جزء من الليل
واما الترك فهو ان يتعذر عليه ترك الشي الا عند ترك غيره وذلك اذا كان الشي مشتبها بغيره وهو ضربان احدهما
ان يكون متميزا في نفسه والاخر لا يكون متميزا في نفسه الاول نحو اختلاط النجاسة بالماء والطاهر وللفقهاء فيه
اختلاف غير لائق باصول الفقه واما الذي لا يتميز عن الالتباس فانه يشتمل على مسائل منها ان تشتبه الاخت
الاجنبية بالاخت والفقهاء اختلفوا في جواز التحري فيها ومنها ان يوقع الانسان الطلاق على امراة من نسائه
بعينها او يشتبه عليه عينها والاولى تحريم الكل تغليبا للحرمة على الحل الفرع الثاني قال قوم اذا اختلطت منكوحة
باجنبية وجب الكف عنهما المحرمة لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال وهو باطل لان المراد من الحل رفع
الحرج والجمع بينه وبين التحريم متناقض والحق انهما حرام لكن الحرمة في احديهما لانها اجنبية وفي
الاخرى لملابسة الاشتباه بالاجنبية اما اذا قال لزوجتيه احداكما طالق فيحتمل ان يقال يحل وطيهما لان الطلاق
لشي معين لا يحصل الا في محل معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلا الا في واحدة منهما ويكون الموجود
قبل التعيين ليس هو الطلاق بل امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اتصال البيان به واذا ثبت
انه قبل التعيين لم يوجد الطلاق وكان الحل موجودا وجب القول ببقائه فيحل وطيهما معا ومنهم من قال
حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة والمطلقة بعينها في علم الله تعالى وانما هو مشتبه
علينا قلت الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فلا يعلم غير المعين معينا لان ذلك جهل
والجهل في حق الله تعالى محال بل يعلمه غير معين في الحال ويعلم انه في المستقبل يتعين الفرع الثالث
اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر
الواجب هل يوصف الزيادة بالوجوب والحق لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه
الزيادة يجوز تركها فلا يكون واجبة المسئلة الثانية في ان الامر بالشي نهي عن ضده اعلم انه لا نزاع في
هذا ان صيغة الامر هي صيغة النهي بل المراد ان الامر بالشي دال على المنع من نقيضه بطريق
الالتزام وقال الجمهور من المعتزلة وكثير من اصحابنا انه ليس كذلك لنا ان ما دل على وجوب الشي
دل على وجوب ما هو من ضروراته كذلك لنا ان يدل على وجوبه اذا كان مقدورا للمكلف على
ما تقدم بيانه في المسئلة الاولى والطلب الجازم مع جواز المنع من الاخلال او لا يمكن فان كان
الاول كان جائزا ما يطلب الفعل او يكون قد اذن في الترك وذلك متناقض وان كان الثاني
فهو حال وجود هذا الطلب كان الاذن في الترك ممتنعا ولا معنى لقولنا الامر بالشي نهي عن ضده
الا هذا فان قلت لا نسلم ان الطلب الجازم مع جواز المنع من الاخلال به مانع من جهتين الاول ان
الامر بالمحال جائز ولا استبعاد في ان يامر جزما بالوجود والعدم الثاني وهو ان الامر بالشي قد يكون
غافلا عن ضده والنهي عن الشي مشروط بالشعور به فالامر بالشي حال الغفلة عن ضد ذلك الشي
يمتنع ان يكون ناهيا عن ذلك الضد فضلا عن تعلق هذا الامر بنقيض ذلك النهي والجواب قوله

الامر بالمحال جايز قلنا ان سلمنا ذلك ولكن لا نفتقر في ماهية الايجاب بالفعل الا عند تصور المنع
من تركه فكان اللفظ على الايجاب دالا على المنع من الاخلال به وقوله قد نامر بالشي حال غفلة عن
اضداده قلنا لا نسلم انه يصح منه ايجاب الشي عند الغفلة عن الاخلال به وذلك لان الوجوب
ماهية مركبة من قيدين احدهما المنع من الترك فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون
متصورا للترك لا محالة واما الضد الذي هو المعنى الوجودي المنافي فقد يكون معقولا عنه
لكنه لا ينافي الشي لماهيته بل لكونه مستلزما عدم ذلك الشي فالمنافاة بالذات ليس
الا بين وجود الشي وعدمه وان المنافاة بين الضدين فهي بالعرض فلا جرم عندنا الامر
بالشي نهي عن الاخلال به بالذات ونهي عن اضداده الوجودية بالعرض والتبع سلمنا ان الترك
قد يكون معقولا عنه لكن كما ان الامر بالصلاة امر بمقدماتها وان كانت تلك قد تكون
معقولا عنها سلمنا لم لا يكون ان يكون الامر بالشي نهي عن ضده وان كان ذلك الضد
معقولا عنه سلمنا كما كلما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يقال الامر بالشي يستلزم النهي عن
ضده بشرطان لا يكون الامر امرا على الاطلاق وبشرط ان لا يكون غافلا عن الضد والاستبعاد
في ان يستلزم الشي شيئا عند حصول شرط خاص ولا يستلزمه عند عدم ذلك الشرط
والله اعلم المسئلة الثانية انه ليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك هذا هو المختار
وهو قول قاضي ابي بكر رحمه الله خلافا للغزالي رحمه الله لنا وجهان الاول انه لو كان كذلك
لحيث لو تحقق العفو لم يتحقق الوجوب وذلك باطل على قولنا بجواز العفو عن اصحاب الكبائر
الثاني ان ماهية الوجوب تتحقق عند المنع من الاخلال بالفعل وذلك يكفي في تحققه
ترتيب الذم على الترك فلا حاجة فلا ترتيب الذم على الترك فلا حاجة الى ترتيب العقاب
على الترك والعجب من الغزالي انه انما اورد هذه المسئلة بعد ان زيف ما قيل في حد الواجب
انه الذي يعاقب على تركه وذكر ان الاولى ان يقال الواجب هو الذي يذم تاركه شرعا
وهذا منه اعتراف بان الواجب لا يتوقف تقرير ماهيته على العقاب على الترك وان يكفي
في تحققه استحقاق الذم ثم قال عقيبه بلا فصل هذه المسئلة ونكران ماهية
الوجوب لا تتحقق الا بترجيح الفعل على الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب ولا شك
بانه مناقضة ظاهرة والله اعلم المسئلة الثالثة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي
رحمه الله لنا ان المقتضي للجواز قايم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب بقاء الجواز
وانما قلنا ان المقتضي للجواز قايم لان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتضي
لمفرداته انما قلنا ان الجواز جزء من الوجوب لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل
والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ومعلوم ان المفهوم

جزء من المفهوم الثاني وانما قلنا ان المقتضي للمركب مقتضي للمركب مقتضي لمفرداته لان المركب غير تلك
المفردات فالمقتضي للمركب مقتضي لتلك المفردات فان قلت المقتضي للمركب يقتضي لتلك المفردات
حال اجتماعها فلم قلت انه يكون مقتضيا لها حال انفرادها قلت تلك المفردات من حيث انها هي
وهي من حيث انها مفردة غير معتبر واما الاجتماع فهو من حيث هو منفرجة داخل في التركيب وكيف يقتضي
ذلك فقيد الانفراد يعارض قيد التركيب واحد للتعاند بينهما يكون الاول الامر ولكن لا يقتضي انها من حيث
انها منفردة وانما قلنا ان المعارض لا يصلح معارضا لان المعارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية
مركبة والماهية المركبة يكفي في زوالها زوال احد قيودها فزوال الوجوب يكفي فيه زوال الحرج عن الترك
ولا حاجة فيه الى زوال جواز الفعل فثبت ان المقتضي للجواز قايم والمعارض لا يصلح معارضا فان قيل الجواز
الذي جعلته جزء ماهية الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل فقط او بمعنى رفع الحرج عن
الفعل فقط او بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك معا الاول مسلم والثاني ممنوع ولكن ذلك الاول
لا يمكن بقاؤه بعد زوال الوجوب لان مسمى رفع الحرج عن الفعل لا يدخل في الوجود الا مقيدا اما
بقيد لحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او بقيد رفع الحرج عن الترك كما في المندوب فيستحيل ان
يبقى بعد هذين القيدين واما الثاني فممنوع لان الجواز بمعنى رفع الحرج عن الترك والمنافي
لا يكون جزءا قلت ان المقتضي للوجوب لا يكون مقتضيا للجواز بهذا المعنى والجواز الذي
هو جزء ماهية الوجوب هو الجواز بالمعنى الاول قوله انه لا يبقى الا مع قيد الفصل قلنا نسلم
لكن الناسخ للوجوب لما رفع الحرج عن الترك فقد حصل بهذا الدليل زوال الحرج عن الترك وحصل
بقي ايضا الفصل الثاني بين الوجوب والندب وهو زوال الحرج عن الفعل فيحصل من مجموع الفصل
زوال الحرج عن الفعل وعن الترك معا وذلك هو المندوب او المباح فظهر بما ذكرنا انه لم
اذ لم يبق معمولا به في الوجوب نفى معمولا به في الجواز المسئلة الرابعة ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا
والدليل عليه ان الواجب ما لا يجوز تركه والجمع بينه وبين جواز الترك متناقض واعلم ان
الخلاف في هذا الفصل مع طايفتين احدهما الكعبي واتباعه فانه روي في كتب
اصحابنا عنهم انهم قالوا المباح واجب واحتجوا عليه بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب
فيكون واجبا فجوابه ان المباح ليس نفس ترك الحرام بل هو شي يحصل به ترك الحرام ولا يلزم
من كون ترك الشي واجبا ان يكون الشي المعين الذي يحصل به الترك واجبا اذا كان
ذلك الترك يمكن التحقيق بشي اخر وذلك الاول وثانيهما ما ذكره كثير من
الفقهاء من ان الصوم يجب على المريض والمسافر والحائض وما ياتون به عند زوال
العذر يكون قضاء لما وجب فقال الاخرون انه لا يجب على المريض والحائض ويجب على المسافر
وعندنا انه لا يجب على الحائض والمريض البتة واما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين
اما الشهر الحاضر او شهر اخر وايهما اتى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارة الثلث

ودليلنا ما تقدم من ان الواجب هو الذي يمنع من تركه وهاهنا هولاء ممنوعون من الترك للصوم فلا
يكون واجبا عليهم بل الحائض ممنوعة عن الفعل والممنوع عن الفعل كيف يمكن ان يكون ممنوعا من
الترك واحتج المخالف باشيا احدها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب الصوم على
على كل من شهد الشهر وهاولا قد شهدوا الشهر فيجب عليهم الصوم وثانيها انه ينوي
قضاء رمضان وشهر قضاؤه وذلك يدل على انه يحكي وجوبا سابقا عليه وثالثها انه
لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فوجب ان يكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب
عن الكل ان ما ذكرتموه استدلال بالظاهر والاقيسة في اثبات الجمع بين النقيضين
وذلك لا نقول به على خلاف صريح العقل وذلك لان المتصور من الوجوب المنع من الترك
فمع عدم المنع من الترك لو جاز لنا اثبات المنع من الترك لكنا قد تمسكنا بالظواهر
والاقيسة في اثبات الجمع بين النقيضين وذلك لا يقول به عاقل بلى ان فسر الوجوب
بشيء اخر كان الكلام اخر فرع الاول اختلفوا في ان المندوب هل هو مامور به ام لا والحق ان
المراد من الامر ان كان هو الترجيح المطلق من غير اشعار بجواز الترك ولا بالمنع
من الترك فنعم وان كان هو الترجيح المانع من النقيض فلا لكنا لما بينا ان الامر للوجوب
كان الحق هو التفسير الثاني الفرع الثاني اختلفوا في ان المندوب هل يصير واجبا بعد
الشروع فيه ام لا فعند ابي حنيفة رحمه الله ان التطوع يلزم بالشروع وعند الشافعي
رضي الله عنه لا يلزم لنا قوله عليه السلام الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شا
افطر ولو فرض الكلام فيما اذا نوى صوما يجوز له تركه بعد الشروع فنقول يجب ان يصح
الصوم على هذه الصفة لقوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى وتمام الكلام في هذه
المسئلة مذكور في الخلافيات الفرع الثالث المباح هل هو من التكليف ام لا والحق
انه ان كان المراد بانه من التكليف هو انه ورد التكليف بفعله فمعلوم انه ليس كذلك
وان كان المراد منه انه ورد التكليف بفعله فمعلوم انه ليس كذلك وان باعتقاد اباحته
كونه مباحا مغاير لذلك الفعل في نفسه فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفا
بذلك المباح والاستاذ ابو اسحق سماه تكليفا بهذا التاويل وهو بعيد مع ان النزاع
في محض اللفظ الفرع الرابع المباح هل هو حسن والحق انه ان كان المراد من الحسن كل ما رفع
عن فعله الحرج سواء كان على فعله ثواب ام لا فالمباح حسن وان اريد به ما يستحق فاعله بفعله
التعظيم والثواب فالمباح ليس بحسن الفرع الخامس المباح هل هو من الشرع قال بعضهم

ليس

ليس من الشرع لان معنى المباح انه لا حرج في فعله ولا في تركه وذلك معلوم قبل السمع فتكون الاباحة تقريرا
للنفي الاصلي لا تغييرا فلا يكون من الشرع والحق ان الخلاف لفظي وذلك لان الاباحة تثبت بطرق ثلث
احدها ان يقول الشرع ان شئتم فافعلوا وان شئتم فاتركوا والثاني ان يدل اخبار الشرع على انه لا حرج في الفعل والترك
والثالث ان لا يتكلم الشرع فيه البتة ولكن انعقد الاجماع مع ذلك على انه ما لم يرد فيه طلب فعل
ولا طلب ترك فالمكلف فيه مخير وهذا الدليل يعم جميع الافعال التي لا نهاية لها اذا عرفت هذا
فنقول ان عني بكون الاباحة حكما شرعيا انه حصل حكم غير الذي كان مستمرا قبل الشرع فليس كذلك بل
الاباحة تقرير لا تغيير وان عني بكونه حكما شرعيا ان كلام الشرع دال على تحققه فظاهر انه كذلك
لان الاباحة لا تتحقق الا على احد الوجوه الثلثة المذكورة وفي جميعها خطاب الشرع دال عليه فكانت
الاباحة من الشرع بهذا التاويل والله اعلم النظر الثاني من القسم الثاني من كتاب الاوامر والنواهي
في المامور به المسئلة الاولى يجوز ورود الامر بما لا يقدر المكلف على فعله عندنا خلافا للمعتزلة
والغزالي منا لنا وجوه الاول ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان منه محال لانه يقتضي الا
انقلاب علم الله جهلا والجهل على الله محال والمقتضي الى المحال محال فان قيل لا نسلم ان الايمان من
الكافر محال ولا نسلم ان حصوله يقتضي الى انقلاب العلم جهلا بيانه ان العلم يتعلق بالشيء على ما هو به
فان كان الشيء واقعا تعلق العلم بوقوعه وان كان غير واقع تعلق العلم بلا وقوعه وانا فرضنا ان الايمان
واقع لزم القطع بان الله تعالى كان في الازل عالما بوقوعه وان فرضنا غير واقع لزم القطع بان الله
تعالى في الازل كان عالما بلا وقوعه ففرض الايمان بدلا عن الكفر لا يقتضي تغيير العلم بل يقتضي
ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا على العلم بالكفر فلم قلتم ان ذلك محال سلمنا ان
ذكرتموه يقتضي امتناع صدور الايمان من الكافر ولكنه معارض بوجوه دالة على ان الايمان في نفسه
ممكن الاول هو ان الايمان في نفسه ممكن الحصول لو انقلب واجبا بسبب العلم لكان العلم موثرا في المعلوم وهو
محال لان العلم يتبع المعلوم ولا يؤثر فيه الثاني هو ان كل ما علم الله تعالى وجوده لو كان واجب الوجود
فكلما علم الله تعالى عدمه كان واجب العدم فيلزم ان لا يكون الله قادرا على ايجاد الشي
لان الشيء لا ينفك عن ان يقال ان الله تعالى علم وجوده او علم عدمه وعلى التقديرين يكون
واجبا والواجب لا قدرة عليه البتة فيلزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء تعالى الله
عن ذلك الثالث لو كان ما علم الله تعالى وجوده واجبا وما علم الله عدمه يكون عدمه
وجبا يلزم ان لا يكون لنا الاختيار في فعل شيء اصلا وان يكون حركاتنا بمنزلة تحرك الحجر
الاشجار من حيث انه لا يكون ذلك باختيارنا لكنا نعلم بالضرورة ان ذلك باطل

لانا ندرك تفرقة ضرورية الحركات الحيوانية الاختيارية الحادثة الاضطرارية الرابعة
انه لو كان كذلك لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله وقوعه وذلك الفعل فيه
والواجب يستغني عن المؤثر فيلزم استغناؤه حينئذ عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر حدوث
العالم اليه اما ان يكون سبب الوجود او لا يكون فان كان سببا للوجود لزم ان يكون العلم
قدرة وارادة لانه لا معنى للقدرة والارادة الا الامر الذي باعتباره ترجيح الوجود على
العدم فاذا كان العلم كذلك صار العلم عين القدرة والارادة وذلك محال لانه يقتضي
قلب الحقائق وهو غير معقول وان لم يكن العلم سببا لوجوب الحكم فقد سقط ما ذكرتموه
مما يدل على ان الايمان محال من الكافر لكن امتناعه ليس لذاته بل بالنظر على علم الله تعالى
فلم قلتم ان ما لا يكون محالا لذاته لا يجوز ورود الامر به سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
ان الامر بالمحال واقع ولكنه يدل على انه لا تكليف الا وهو تكليف الا بما لا يطاق وذلك لان
الشيء ان كان معلوم الوجود كان واجب الوجود لا يكون لقدرة القادر واختياره
فيه اثر فيكون التكليف باسرها تكليف ما لا يطاق وان احدا من العقلاء لم يقل
بذلك فان بعض الناس احاله عقلا وبعضهم جوزه ولم يقل احد بانه يمتنع ورود
التكليف الا بما لا يطاق فما هو نتيجة هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا ينتجه
هذا الدليل فيكون ساقطا سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم ولكنه معارض بالنص
والمعقول اما النص فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله وما جعل عليكم
في الدين من حرج واي حرج فوق التكليف بما لا يطاق واما المعقول فاما الثلثة
اوجه الاول في الشاهد ان كل من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن الطيران في الهواء
عد سفيها وتعالى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني المحال غير متصور وكل ما لا
يكون متصورا لا يكون مامورا به وانما قلنا انه غير متصور لان كل متصور فمتميز
وكل متميز ثابت فما لا يكون متصورا لا يكون في العقل اليه اشارة في الجمع بينهما
متناقض الثالث انه اذا جوزتم الامر بالمحال لم لا يجوز امر الجمادات وبعث الرسل وانزل
الكتب عليها [illegible] قوله اذا افرضنا الايمان بدل الكفر كان الموجود في الازل هو العلم

بالايمان

بالايمان بدلا عن العلم بالكفر قلنا محض ولو لم نعلم انه علم الله تعالى في الازل تعلق بالايمان
بدلا او بكفره ولكنا نعلم انه علمه تعالى تعلق باحدهما على التعيين وذلك العلم كان حاصلا في الازل
فقوله لو لم يحصل متعلق ذلك العلم لزم انقلاب ذلك العلم جهلا في الماضي وهو محال
قوله العلم غير مؤثر الا انه لازم من دليلنا حصول الوجوب عند تعلق العلم به اما ان ذلك الوجوب به او
بغيره فغير لازم قوله لزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء قلنا العلم بالوقوع تبع الوقوع
الذي هو تبع الارادة والقدرة فامتنع ان يكون الفرع مانعا من الاصل بل تعلق العلم
به على وجهه المخصوص يكشف عن ارادته وقدرته تعلقا به على ذلك الوجه قوله يلزم
الجبر قلنا ان عنيت بالجبر ان العبد لا يتمكن من شيء على خلاف علم الله تعالى فلم
قلت انه محال قوله يلزم ان يكون العالم واجب الحدوث حين حدوثه فيستغني عن القدرة
والارادة قلنا بينا ان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والارادة والفرع
لا يغني عن الاصل قوله العلم اما ان يكون سبب الوجود او لا يكون قلنا المختار انه ليس سبب
الوجود ولكن نقول انه يكشف عن الوجوب واذا كان كاشفا عن الوجوب ظهر التقريب قوله
هذا الا يدل على جواز الجمع بين الضدين قلنا بلى يدل لان علم الله تعالى بعدم الايمان
فقد كلفه بالجمع بين المتنافيين قوله هذا الدليل يقتضي ان يكون كل التكاليف تكليف
ما لا يطاق وذلك لم يقل به احد قلنا الدلائل العقلية القاطعة لا تندفع بامثال
هذه الدوافع واما الاية فهي معارضة بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وبالجملة
قد علمت ان القواطع العقلية لا يعارضها الظواهر النقلية بل نعلم ان تلك الظواهر
ماولة ولا حاجة بنا الى تعيين التاويل قوله انه عبث قلنا ان عنيت بكونه عبثا خلوه عن
مصلحة العبد فلم قلت انه محال قوله المحال غير متصور قلنا لو لم يكن متصورا لا
متنع الحكم عليه بالامتناع لان التصديق موقوف على التصور ولانا نميز بين المفهوم
من قولنا الواحد ضعف الاثنين والمفهوم من قولنا الوجود والعدم لا يجتمعان ولولا
تصور هذه الامور لما امتنع التمييز قوله لم لا يجوز امر الجماد قلنا حاصل الامر بالمحال عندنا
هو الاعلام بنزول العقاب وذلك لا يتصور الا في حق القادر وبالله التوفيق الدليل الثاني
ان الله تعالى اخبر عن اقوام معينين انهم لا يؤمنون وذلك في قوله تعالى ان الذين كفروا

سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وقال الله تعالى لقد حق القول على أكثرهم
فهم لا يؤمنون وإذا ثبت هذا فنقول أولئك الأشخاص لو آمنوا لزم أن ينقلب خبر الله
الصدق كذبا والكذب في حقه محال اما لادائه الى الجهل او الى الحاجة على قول المعتزلة
او لنقصه كما هو مذهبنا والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان عن اولئك الاشخاص
محال ولا تمام تقريره ما تقدم الدليل الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان
تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان
يؤمن وبانه لا يؤمن فهذا هو التكليف بالجمع بين الضدين الدليل الرابع ان صدور الفعل
من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى ومتى وجدت تلك الداعية كان الفعل
واجب الوقوع واذا كان كذلك كان الجبر لازما ومتى كان الجبر لازما كانت التكاليف
باسرها تكليفا بما لا يطاق وانما قلنا ان صدور الفعل من العبد يتوقف الى داعية يخلقها الله
تعالى لان العبد لا يخلو اما ان يكون متمكنا من الفعل والترك او لا يكون فان كان الاول فاما
ان يكون ترجيح الفاعلية على التاركية موقوفا على مرجح او لا يكون فان توقف فذلك المرجح ان كان
من فعل العبد عاد التقسيم فيه ويتسلسل فلا بد وان ينتهي الى داعية ليست منه بل من الله
تعالى وهو المقصود وان لم يتوقف على مرجح فقد ترجحت الفاعلية على التاركية لا لمرجح
وهو محال لان ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لو جاز ان يكون لا لمرجح لجاز في كل العالم ان يكون
كذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بجواز العالم على وجود الصانع وهو محال فان قلت لم لا
يجوز ان يقال القادر وحده يكفي في ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر قلت قول القائل انما
ترجح احد الطرفين على الآخر لان القادر رجحه مغالطة لانا نقول هل لقولك القادر
رجحه مفهوم زائد على كونه قادرا او على وجود الاثر او ليس له مفهوم زائد فان كان له مفهوم
زائد فحينئذ يكون صدور احد مقدوري القادر عنه دون الآخر موقوفا على اعتبار قيد زائد
وهو القسم الاول الذي بيناه انه يقتضي اما الى التسلسل او الى ترجيح منفصل من الله تعالى
وان لم يكن له مفهوم زائد صار معنى قولنا القادر رجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح
واجبا الا ان القادر استمر كونه قادرا مدة من غير هذا الاثر ثم انه وجد هذا الاثر بعد
مدة من غير ان يحصل لذلك القادر قصد اليه وميل الى تكوينه وذلك معلوم الفساد با
لضرورة ومنشأ المغالطة في تلك اللفظة هو ان قول القائل القادر رجح لكونه قادرا

وهو

يوهم ان هذا المقدور انما ترجح على المقدور الآخر لان القادر رجحه بالترجيح وقولنا رجحه بالترجيح لا يوهم
امرا زائدا على معنى القادرية الا انا اذا اثبتنا امرا زائدا فقد وقفنا ترجيحه على انضمام امر الى القادرية و
حينئذ يرجع الى القسم الاول فثبت ان هذا الكلام مغالطة محضة وانما قلنا ان عند حصول تلك الداعية
التي يخلقها الله تعالى يجب صدور الفعل لانه لو لم يجب صدور الفعل لكان اما ان يمتنع او يجوز فان
امتنع كانت الداعية مانعة لا مرجحة وان جاز فمع تلك الداعية يجوز عدم الاثر تارة ووجوده
اخرى فترجح الوجود على العدم اما ان يتوقف على زائد او لا يتوقف فان توقف لم يكن الداعية
الاولى تمام المرجح وقد فرضناها كذلك هذا خلف وايضا فلان الكلام في هذه الضميمة
كما في قبلها فيلزم اما التسلسل والانتهاء الى ترجيح الممكن من غير مرجح وهما محالان
او الوجوب وهو المطلوب وانما قلنا انه لما توقف فعل العبد على داعية يخلقها الله
تعالى وكان ذلك الفعل واجبا عند تلك الداعية يلزم الجبر لان قبل خلقها كان
الفعل ممتنعا من العبد وبعد خلقها يكون واجبا على التقديرين لا يثبت التمكن على الفعل
والترك وانما قلنا انه لما كان كذلك كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق لانه لما
لم يكن العبد ممكنا من الفعل والترك البتة كان تكليفه تكليفا لمن ليس متمكنا من الفعل والترك
وذلك هو المقصود الخامس التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الدواعي الى الفعل والترك
او حال رجحان احد الداعيين على الآخر فان توجه عليه حال الاستواء كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
ولان حال حصول الاستواء يمتنع حصول الرجحان لان الاستواء ينافي الرجحان فالجمع بينهما
جمع بين النقيضين والمتنافيين واذا امتنع الرجحان كان التكليف بالرجحان تكليفا بما لا يطاق
وان توجه عليه حال الرجحان فنقول الراجح يصير واجبا والمرجوح ممتنعا على ما تقدم تقريره
في الدليل الرابع والتكليف بالواجب محال لان ما وجب وقوعه استحال ان يستند وقوعه الى شيء
آخر استحال ان يفعل فاعل فاذا امره بفعل فقد امره بما لا قدرة له عليه واما التكليف بالممتنع
فلا شبهة فانه تكليف بما لا يطاق السادس ان فعل العبد مخلوق الله عز وجل واذا كان كذلك
كان التكليف تكليفا بما لا يطاق واما ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى فلانه لو كان مخلوقا
للعبد كان معلوما للعبد وليس معلوما للعبد فلا يكون مخلوقا للعبد وتقريره في كتبنا الكلامية
واما انه اذا كان فعل العبد مخلوق الله تعالى كان التكليف تكليفا بما لا يطاق لان العبد قبل
ان خلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا خلق الله فيه الفعل استحال منه الانفكاك
والدفع ففي كل الحالين لا قدرة له على الفعل ولا على الترك فان قلت هب انه لا قدرة له
على الايجاد ولكن الله تعالى اجرى عادته بانه اذا اختار العبد وجود الفعل فان الله تعالى يخلقه وان اختار
عدم الفعل فان الله تعالى لا يخلقه وعلى هذا التقدير يكون العبد قادرا وقت ذلك الاختيار له

ان كان منه لا من اسباب غير موصلة لتلك الاختيار وان لم يكن منه بل من الله تعالى كان مضطرا في ذلك الا
ختيار فيعود الكلام الدليل السابع الامر قد وجد قبل الفعل والقدرة غير موجودة قبل الفعل فالامر وجد
لا عند القدرة وذلك تكليف ما لا يطاق انما قلنا ان وجد الامر قبل الفعل فلان الكافر مكلف بالايمان واما
القدرة غير موجودة قبل الفعل فلان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق اما المعدوم
واما الموجود ومحال ان يكون المعدوم متعلق القدرة لان المعدوم نفي محض مستمر ازلي ان لا يكون والنفي المحض يستحيل
ان يكون مقدورا واذا ثبت ان متعلق القدرة ممتنع ان يكون عدما محضا ثبت انه لا بد وان يكون موجودا فلما
ثبت ان القدرة لا بد لها من متعلق وثبت ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا
عند وجود الفعل الدليل الثامن الفعل لو قدر على الفعل لقدر عليه اما حال وجوده او قبل وجوده والاول محال
والا لزم ايجاد الموجود وهو محال والثاني محال لان القدرة في الزمان المتقدم اما ان يكون لها اثر في الفعل
او لا يكون فان كان لها اثر فيقول ما ثبت القدرة في المقدور حاصل في الزمان وجود المقدور في حال
في الزمان الاول فاثر القدرة في المقدور مقارن لوجود المقدور فالموثر انما يؤثر في ذلك الاثر حال
وجوده او قبله فان كان الاول لزم ان يكون موجدا للموجود وهو محال وان كان الثاني كان الكلام فيه كما
في الاول ولزم التسلسل وان لم يكن في الزمان المتقدم اثر البتة واذا لم يكن لها اثر البتة استحال ان يكون العبد
قادرا على الفعل واعلم ان هذا الوجه لا يختص بالعبد الا انها تشكل في القدرة الباري جل جلاله على الفعل
الدليل التاسع ان الله تعالى امر بمعرفته في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فنقول انه اما ان يتوجه الامر على العارف بالله
عز وجل او على غير العارف والاول محال لانه يقتضي تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان والثاني
محال ايضا لان غير العارف بالله يستحيل ان يكون عارفا بان الله تعالى امره بشيء لان الامر بان الله تعالى امره
بشيء مشروط بالعلم بالله تعالى ومتى استحال ان يعرف ان الله تعالى امره بشيء كان توجيه الامر عليه
في هذه الحالة توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وذلك عين تكليف ما لا يطاق الدليل العاشر
ان الامر بالنظر والفكر واقع في قوله تعالى قل انظروا وفي قوله تعالى اولم يتفكروا وذلك امر
بما لا يطاق بيانه ان تحصيل التصورات غير مقدورة واذا لم تكن التصورات مقدورة لم تكن القضايا
الضرورية مقدورة لم تكن القضايا النظرية مقدورة واذا لم تكن هذه الاشياء مقدورة لم يكن الفكر
والنظر مقدورا انما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان القادر اذا اراد تحصيلها فاما ان
تحصيلها حال ما تكون التصورات حاضرة ببالها فان كانت حاضرة ببالها فلان التصورات حاصلة
فتحصيلها تكوين الحاصل وهو محال وان كان غير خاطرة بباله كان الذهن غافلا عنها ومن كان الذهن
غافلا عنه استحال من القادر ان يحاول تحصيله والعلم بذلك ضروري فان قلت
لم لا يجوز ان يقال انها متصورة من وجه دون وجه فلاجرم تمكنه ان يحصل كمالها قلت لما
كانت متصورة من وجه فالوجه المتصور مغاير لما ليس متصور فهما امران احدهما متصور

بتمامه

احدهما متصور بتمامه والاخر غير متصور بتمامه وحينئذ يعود الكلام المتقدم وانما
قلنا ان التصورات اذا لم تكن مقدورة كانت القضايا البديهية غير مقدورة لان تلك التصورات
اما ان تكون بحيث يلزم من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن بنسبة بعضها الى البعض
بالنفي او بالاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن تلك القضايا علوما بديهية بل تكون
اعتقادات تقليدية وان لزم فنقول حصول تلك التصورات ليس باختياره وعند حصولها
يترتب تلك التصديقات عليها ليس باختياره فاذن حصول تلك القضايا البديهية ليس
باختياره وذلك هو المطلوب وانما قلنا ان القضايا البديهية اذا لم تكن باختياره كانت القضايا
النظرية ليس باختياره وذلك لان لزوم هذه النظريات عن تلك الضروريات اما ان يكون
واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا لم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل انما اذا استدللنا بدليل
مركب من مقدمات ثم تكرر المطلوب واجب اللزوم عن تلك المقدمات كان اعتقاد وجود ذلك
المطلوب في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا وان كان ذلك واجبا فنقول ما حصول
تلك المقدمات البديهية ليس حصول هذه القضايا الا سيد لالية وعند حصول تلك البديهيات
يجب حصول هذه الاستدلاليات فاذن هذه الاستدلاليات في جانب العدم والوجود لا تكون
باختيار المكلف واذا ثبت هذا ثبت ان المكلف بها تكليف بما ليس في الوسع فهذا مجموع
النصوص المذكورة في هذه المسألة وبالله التوفيق المسئلة الثانية قال الاكثرون من اصحابنا
ومن المعتزلة الامر بفروع الشرايع لا يتوقف على حصول الايمان وقال جمهور اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله يتوقف عليه وهو قول الشيخ ابي حامد الاسفرايني من فقهائنا ومن الناس من قال
سادتهم المنواهي دون الاوامر فانه يصح انتهائهم عن المنهيات ولا يصح اقدامهم على المامورات
واعلم انه لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه ما دام الكافر كافرا امتنع
منه الاقدام على الصلوة واذا اسلم لم يجب عليه القضا وانما يظهر هذا الاختلاف في احكام
الاخرة وهو ان الكافر اذا مات على كفره فلا شك انه يعاقب على كفره فهل يعاقب مع ذلك
على تركه الصلوة والزكوة وغيرهما ام لا فالاصح لقولنا انهم مامورون بهذه العبادات
الا انهم كما يعاقبون على ترك الايمان يعاقبون ايضا عقابا زايدا على ترك هذه العبادات ومن
انكر ذلك قال انهم لا يعاقبون الا على ترك الايمان فقط ودليله لا يدعي معرضا لنا وجه
الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات قائم والوصف الموجود وهو الكفر لا يصلح مانعا
فوجب القول بالوجوب انما قلنا ان المقتضي موجود لقوله عز وجل يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى

[illegible]

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا شك ان هذه النصوص عامة في حق الكفار
واما قلنا ان الكفر لا يصلح ان يكون مانعا لان الكافر متمكن من الاتيان بالايمان اولا حتى
يصير متمكنا من الاتيان بالصلوة والزكوة بناء عليها وبهذا الطريق قلنا الدهري مكلف بتصديق
الرسول والمحدث مامور بالصلوة فثبت ان المقتضي قائم والمانع المعارض غير مانع فوجب القول
بالوجوب الدليل الثاني قوله تعالى الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين فاخبر انه يدل
على ان الموجب لدخولهم النار هو التكذيب مع تركهم شرائع الاسلام ولولا انهم مكلفون بالشرائع
لما كان تركهم الشرائع سببا لدخولهم النار فان قيل هذا حكاية قول الكفار فلا يكون حجة
فان قيل لو كان باطلا لبينه الله تعالى قلنا لا نسلم ذلك فانه تعالى حكى عنهم انهم قالوا
والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما
يحلفون لكم ثم ان الله تعالى ما كذبهم في هذه المواضع سلمنا ان يكون عندهم عذر واحد سلمنا
انه حجة لكن لم لا يجوز ان يقال العذاب على مجرد التكذيب كقوله تعالى كنا نكذب بيوم
الدين الدليل عليه ان التكذيب سبب مستقل باقتضاء دخول النار واذا وجد السبب
المستقل باقتضاء الحكم لم يجز احالته الى غيره سلمنا ان العذاب وقع على جميع
الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين معناه لم نكن من المؤمنين لان اللفظ محتمل
والدليل دل عليه اما ان اللفظ محتمل فلما روي في الحديث نهيت عن قتل المصلين وتعالى ما كان
اهل الصلوة والمراد المسلمون واما ان الدليل دل عليه فلان اهل الكتاب داخلون في
هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويصدقون ويؤمنون بالصوم فلو كان المراد من لم يات
بالصلوة والزكوة لكانوا داخلين فيه فعلمنا ان المراد انهم ما كانوا من اهل الصلوة
والزكوة سلمنا ان العذاب على ترك الصلوة لكن قوله لم نك من المصلين يجوز ان يكون اخبارا
عن قوم ارتدوا بعد اسلامهم مع انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه راجع حال فلم يوجد منه
واصر سلمنا عمومه في حق الكفار ولكن ابو عمرو يدل على فعل الكل فلم قلت انه حاصل
على كل واحد واحد من تلك الامور والجواب ان الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول
النار بترك الصلوة وجب ان يكون ذلك صدقا لانه لو كان كذبا مع انه تعالى ما كذبهم
لم يكن في روايتها فائدة ومن اكبر حجة كلام الله تعالى عما هو اكبر فائدة وحيث تكرر واما
المواضع التي كذبوا فيها مع ان الله تعالى ما كذبهم فيها فذاك لاستقلال العقل بمعرفة
كذبهم

كذبهم فيها فيكون القانون في ذكر تلك الاشياء بيان نهاية حكاية كذبهم وعنادهم في الدنيا والاخرة
واما ههنا فلما لم يكن العقل مستقلا بمعرفة كذبهم فلو لم يبين الله تعالى لنا كذبهم مع
انهم كاذبون لم يحصل فيه غرض اصلا فيكون لانه عرية عن الفائدة قوله العلة هي التكذيب
بيوم الدين قلنا لو كان كذلك لكان ذكر سائر الصفات عديم الاثر في اقتضاء الحكم وذلك باطل
لان الله تعالى رتب الحكم عليها في قوله قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين فلما
وجود السبب المستقل لا يمنع احالة الحكم على غيره فلما لعل الحصول في المرض المقتضي
ما كان لمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سببا للدخول مطلق الجحيم
قوله المراد من قوله لم نك من المصلين اي لم نكن من اهل الصلوة قلنا هذا التاويل لا يتاتى في
قوله ولم نك نطعم المسكين وقوله اهل الكتاب صلوا والجواب قلنا الصلوة في عرف الشرع
عبارة عن الافعال المخصوصة التي من جملتها النية عند من يعتبرها قوله جاز ان يكون المراد
منه قوما ارتدوا بعد اسلامهم قلنا ان قوله سبحانه وتعالى قالوا لم نك من المصلين هو
حكاية المجرمين المذكورين في قوله يتساءلون عن المجرمين وذلك عام في حق الكل والله اعلم
الدليل الثالث قوله عز وجل والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف له العذاب
يوم القيامة وكذلك قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى حكم عليهم على الكل وكذلك
قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الدليل الرابع ان الكافر يتناوله النهي فوجب
ان يتناوله الامر انما قلنا انه يتناوله النهي لانه يحد على الزنا واما قلنا انه اذا تناوله
النهي وجب ان يتناوله الامر لانه انما يتناوله النهي ليكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة
بسبب الاقدام على المامور به فان قيل لا نسلم تناوله النهي واما الحد فلانه التزم احكامنا
سلمنا لكن الفرق بين الامر والنهي هو انه يمكن معه الانتهاء عن المنهيات ولا يمكنه مع
الكفر الاتيان بالمامورات والجواب عن الاول فلم لا يجوز احكامنا سبقا بالفعل
المباح وعن الثاني ان حكم الكافر مكنه الانتهاء عن المنهيات ان عنيت به انه يمكن من
تركها من غير اعتبار النية فهو ايضا يمكن من فعل المامورات من غير اعتبار النية وان
عنيت انه يمكن من الانتهاء عن المنهيات لغرض امتثال قول الشرع فمعلوم ان ذلك حال
عدم الايمان متعذر فكما ان المامور والمنهي استويا في ان الاتيان بها من حيث الصورة
لا يتوقف على الايمان والاتيان بها لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف كلاهما على الايمان

فبطل الفرق الذي ذكروه واحتج المخالف بامور احدها لو وجبت الصلوة على الكافر
لوجبت عليه اما حال الكفر او بعده والاول باطل لان الاتيان بالصلوة حال الكفر
ممتنع والممتنع لا يكون مأمورا به والثاني باطل للاجماع على ان الكافر اذا اسلم
فانه لا يؤمر بقضاء ما فاته من الصلوات زمان الكفر وثانيها لو وجبت هذه العبادات
على الكافر لوجب عليه قضاؤها كما في حق المسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات
ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انها غير واجبة والجواب عن الاول انا بينا انه لا يظهر
فائدة هذا الخلاف في الاحكام الدنيوية انما يظهر فائدته في الاحكام الاخروية وهو انه
هل يزداد عقاب الكافر بسبب تركه لهذه العبادات وما ذكرتم من الدلالة لا يتناول
هذا المعنى وعن الثاني انه منقوض بالحج [illegible] الفرق ان ايجاب القضاء على من اسلم بعد كفره
منفر عن الاسلام لاستبعاد ايام الكفر بخلاف الكفر والله اعلم المسألة الثالثة في ان الاتيان
بالمأمور به يقتضي الاجزاء قبل الخوض في المسألة لا بد من تفسير الاجزاء وقد ذكروا فيه تفسيرين
احدهما وهو الاصح ان المراد من كونه مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط الامر وانما يكون
كافيا اذا كان مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من جهة الامر وثانيهما ان
المراد من الاجزاء سقوط القضاء وهذا باطل لانه لو اتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه
ثم مات لم يكن مجزيا مع سقوط القضاء ولان القضاء انما يجب بامر متجدد على ما سيأتي
ولانا نعلل وجوب القضاء بان الفعل الاول ما كان مجزيا والعلة مغايرة للمعلول اذا عرفت
هذا فنقول فعل المأمور به يقتضي الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه لنا وجوه احدها
انه اتى بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة لانه لو بقي الامر بعد ذلك لبقي اما متناولا ولا
كذلك المأتي به اولا لغيره والاول باطل لان الحاصل لا يمكن تحصيله والثاني باطل لانه يلزم ان
يكون الامر قد كان متناولا لغير ذلك الذي اتى به ولو كان كذلك لما كان المأتي به تمام
متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف وثانيها انه لا يخلو من ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا
او بغير جهته لا يطلق عليه الاسم والاول باطل لما بينا ان الامر لا يفيد التكرار والثاني
هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيا في الخروج عن عهدة الامر وثالثها انه لو لم
يقتض الاجزاء لكان يجوز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي عنك ولو قال ذلك لعد
مناقضا احتج المخالف بوجوه احدها ان النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر وجب ان

لا يدل على الاجزاء بمجرده وثانيها ان كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها اتمامها والمضي
فيها ولا يجزيه عن المأمور به كالحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه وثالثها ان الامر
بالشيء لا يفيد الا كونه مأمورا به فاما ان الاتيان به يكون سببا لسقوط التكليف فلا يدل عليه
مجرد الامر والجواب عن الاول انا انما قلنا ان النهي لا يدل على الفساد لكن الغرض من الامر
ان يقول النهي يدل على انه منعه من فعله وذلك لا ينافي ان يقول لكنك اذا اتيت به جعلته سببا
لحكم اخر اما الامر فلا دلالة له فيه الا على اقتضاء المأمور به فمن اتى به فقد
اتى بتمام المقتضي فوجب ان لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا لشيء اخر وعن الثاني ان ذلك الفعل
مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامها وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لان الامر الاول
اقتضى المأمور به لا على هذا الوجه الذي اتى به بل على وجه اخر وذلك الوجه بعد لم يوجد وعن الثالث
ان الاتيان بتمام المأمور به يوجب ان لا يبقى الامر مقتضيا بعد ذلك وذلك هو المراد بالاجزاء
والله اعلم المسألة الرابعة الاخلال بالمأمور به هل يوجب فعل القضاء ام لا هذه المسألة لها
صورتان الصورة الاولى الامر المقيد كما اذا قال افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى
الاول هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت الحق لا لوجهين احدهما ان قول القائل
لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول ما عدا يوم الجمعة وما لا يتناوله الامر وجب ان لا
يدل عليه باثبات ولا نفي ثم لو كان قوله افعل يوم الجمعة موضوعا في اللغة لطلب الفعل يوم
الجمعة ولا [illegible] بعد [illegible] اذا ترك يوم الجمعة لزم الفعل فيما بعده ولو كان هذا القيد
يكون الدال على لزوم الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون
الصيغة موضوعة لطلب يوم الجمعة وسائر الايام ولا نزاع في هذه الصورة انما النزاع في ان
مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضي ايقاعه بعد ذلك الثاني ان اوامر الشرع تارة لم يستعقب
وجوب القضاء كما في صلوة الجمعة وتارة استعقبته ووجود الدليل مع عدم المدلول خلاف
الظاهر [illegible] الى الشيء الاشعار له بوجوب القضاء وعدم وجوبه فان [illegible]
حمله على موجب للقضاء [illegible] القضاء لكن خلاف الظاهر بل عدم ايجاب القضاء
ايجاب عدم القضاء ومخالفة الظاهر انما يلزم من الثاني لا الاول [illegible] على التقدير الاول
[illegible] انه [illegible] دليل منفصل على [illegible] الظاهر [illegible] وذلك بعينه
خلاف الظاهر الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل ولم يقيده بزمان معين

فاذا لم يفعل المكلف ذلك في اول الوقت فالامكان يحصل بعد فعله فيما بعد فيحتاج الى دليل
اخر بعد ذلك. العلوم فانهم يقولون الامر يقتضي الفعل مطلقا ولا يخرج عن العهدة الا بفعله
واما منشوء فمنهم من قال لا يقتضيه بل لا بد من دليل زائد وهما الخلاف اذا قال
لغيره افعل هذا بعد ذلك. افعله في الزمان الثاني فان عصى فعل الثالث فان عصى ففي الرابع
على هذا ابدا او بعده. في الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول
اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني فنقضيه فصار وهذه المسئلة نحوه
فالصحيح من قال انه لا بد من دليل منفصل فان قوله افعل قائم مقام قوله افعله في الزمان الثاني
وقد بينا انه اذا قال له ذلك ثم ترك الفعل في الزمان الثاني لم يكن ذلك العول سببا لوجوب الفعل
في الزمان الثالث فكذا هاهنا ضرورة انه لا تفاوت بين اللفظين واحتج ابو بكر الرازي على قوله
بان لفظ افعل يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وهذا يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا
وانما اقتضى وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه فاعلا على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيها
لم يكن لنا ابطال احدهما فاذا امكن الجمع بينهما بان يوجب فعل المامور به في اول الوقت بالامكان فلا
يقتضي وجوبه فان لم يفعل اوجبنا. في الثاني لان مقتضى الامر وهو كون المامور فاعلا لم
يحصل بعد والله اعلم المسئلة الخامسة في ان الامر بالامر بالشي لا يكون امرا به الجواز انه تعالى
اذا قال لزيد اوجب على عمرو كذا فلو قال لعمرو وكذا واجب عليك لزيد فهو واجب عليك بالامر بالامر
بالشي امر بذلك الشي في هذه الصورة وكذا بالعقد اما قول الجمهور بقوله كلما اوجب فلان عليك فهو واجب
عليك اما لو لم يقل ذلك لم يجب كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فان ذلك لا
يقتضي الوجوب على الصبي والله اعلم المسئلة السادسة الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشي من جزئياتها
كقوله مثلا بع هذا الثوب لا يكون هذا امرا ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لان
هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوص كونه واحدا منهما
وبالغبن الفاحش وبيانه الاشتراك غير بانه الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع الذي هو
جهة الاشتراك لا يكون امرا بما به يمتاز كل واحد من النوعين عن الاخر لا بالذات ولا بالاستلزام واذا كان
كذلك فالامر بالجنس لا يكون البتة امرا بشي من انواعه بل اذا دلت القرينة على الرضا ببعض الانواع
حمل اللفظ عليه ولذلك قلنا الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وان كان يملك البيع بثمن
المثل لقيام القرينة الدالة على المصالح بسبب العرف وهي داعية شريعة برهانه بمحل فعال الثمن
من القواعد الفقهية والله اعلم المطلوب الثاني في المامور مسئلة قال اصحابنا
المعدوم يجوز ان يكون مامورا لا بمعنى انه حال كونه معدوما يكون مامورا فانه معلوم الفساد
بالضرورة بل بمعنى انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير
مامورا بذلك الامر واما سائر الفرق فقد انكروه لنا ان الواحد منا حال وجوده يصير مامورا
بامر الرسول عليه السلام مع ان ذلك الامر ما كان موجودا الا حال عدمنا ولذلك لا نعقل ان يقوم بذات
الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وانه لو عدم بعد ذلك الطلب حتى وجد الولد وصار الولد
مطالبا بذلك الطلب فكذلك المعنى العام بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد
معنى قديم وان العباد اذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب فان قيل امر النبي عليه السلام
عبرة لزم على احد بل هو عليه السلام اخبار ان الله تعالى امر كل واحد من المكلفين عند وجوده بفعله
ذلك اخبار اعن الله تعالى بانه سيامرهم عند وجودهم لا ان الامر حصل عند عدم المامور سلمنا
ان قول الرسول عليه السلام واجب الطاعة ولكن وجد هاهنا في الحال من سمع ذلك الامر وبلغه الينا
اما في الازل فلم يوجد احد يسمع ذلك الامر ويبلغه الينا اما في الاول وكان ذلك الامر
عبثا بما ذكرتم معارض بقوله الامر عبارة عن الزام الفعل والزام الفعل
من غير وجود المامور عبث فان من جلس في الدار يامر وينهى من غير حضور مامور ومنهي عد سفيها
مجنونا وذلك على الله تعالى محال والجواب قوله ان النبي عليه السلام اخبر ان عن الاخبار
من اصحابنا من قال وكذلك كلام الله تعالى عبارة عن احبار بنزول العقاب على من ترك الفعل العلائق
الا ان هذا مشكل من وجهين احدهما اما بينا فيما تقدم انه لو كان الامر عبارة عن هذا الاخبار
لتطرق التصديق والتكذيب الى الامر ولا يسبح العفو عن العقاب على ترك الواجبات لان الخلف
في خبر الله تعالى محال الثاني ان هذه الرواية لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره وهو
محال لانه ليس هناك غير ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد الى ان كلام الله في الازل
لم يكن امرا ولا نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك ولما قال انه لا يعقل الكلام الا الامر والنهي
والخبر فاذا سلم حدوثهما فقد قال بحدوث الكلام فان ادعى قدم شي اخر فعليكم بافادة تصوره
ثم اقامة الدلالة على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدلالة على قدمه وله ان يقول اعني بالكلام
القدر المشترك من هذه الاقسام ويمكن الجواب عن اصل الاشكال بان يقال .... السعة والحكمة مبنيه
على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم افسادها والله اعلم المسئلة التاسعة تكليف الغافل غير جائز

السري المعقول اما النص فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث واما المعقول فهو ان فعل
الشي مشروط بالعلم اذ لو لم يكن كذلك لما امكننا الاستدلال بالاحكام على كون الله تعالى عالما
واذا ثبت هذا فلو حصل الامر بالفعل حال عدم العلم به لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق واعلم
ان الكلام في هذه المسئلة متفرع على منع تكليف ما لا يطاق فان قيل لا نسلم ان فعل الشي مشروط
بالعلم به فان الجاهل قد يفعل على سبيل الاتفاق فان طلب الاتفاقي لا يكون دائما ولا اكثريا
فلا نسلم ان حكم الشرع مثله فلما اثبتنا وجود الفعل مع عدم العلم به حين واحد جاز انها
بانه وبالنية فلزم امكان ذلك في الاكثر دائما واذا جاز ذلك ولا استحالة في ان يعلم الله تعالى وقوع
هذا الكائن من بعض الاشخاص واذا علم الله تعالى ذلك صح ان يكلفه بالفعل حال ما لا يكون المكلف
به عالما تكليف ما لا يطاق سلمنا دليلكم لكنه معارض بامور اولها ان الامر بمعرفة الله واردا ما
ان يكون ذلك الامر واردا بعد حصول المعرفة لكنه يلزم الامر بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين
وهو محال او قبل حصول المعرفة لكن المامور قبل ان يعرف الامر يستحيل منه ان يعرف انه منه
فاذن قد توجه التكليف عليه حال ما لا يمكنه العلم بذلك وهو المطلوب الثاني ان العلم بوجوب
تحصيل معرفة الله تعالى ليس علما ضروريا لانا نعرف العقلا وطباعهم بل لا بد من تامل الاشياء
ضربا من التامل لا يحصل له العلم بالوجوب فهو على وجوب النظر اما ان يحصل قبل اتيانه
بالنظر او بعد اتيانه فان حصل قبل اتيانه بالنظر وهو قبل اتيانه بالنظر لا يمكنه ان يعلم
ذلك الوجوب لان العلم بالوجوب مشروط بالاتيان به لكن النظر قبل الاتيان به لكن النظر لو وجب
عليه ذلك لو وجب عليه في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا عليه وذلك تكليف الغافل وان حصل
بعد اتيانه بالنظر فبعد الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب الثالث ان الصبي والمجنون والنائم
غافل عن الفعل مع ان افعالهم توجب الغرامات والارش الرابع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون خاطب السكران والسكران غافل فيه انه يجوز خطاب
الغافل والجواب عن الاول ان فرع العقل عن الحس مشروط بعلمه به بل يدعو ان اخبار
المكلف فعلا مخصوصا بعدم الحجر عن الخصم مشروط بالعلم به وهذا معلوم بالضرورة ولا يتجه
فيه ما ذكرتم من المعارضة الاولى فهو بعدم ذكرها في مسئلة تكليف ما لا يطاق واما الثانية
فمن الناس من زعم ان العلم بوجوب النظر ضروري وهذا ضعيف لان العلم بكون النظر الا بعد حصولها
للعلم يكون محصا في ذلك من اغمض المسائل وادقها لان جمهور العقلا وان ساعدوا على كون النظر

مفيدا

مفيدا للعلم في الجملة كما في الحسابيات والهندسيات لكنهم نازعوا في كون النظريات الالهيات
مفيدا للعلم وزعموا ان النظر فيها لا يفيد الا الظن ومن سلم ذلك فقد قالوا لو كان النظر نعم
العلم فمن اين ان ما يفيد العلم وهو نقيضه الناظر واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على هذين المقامين
المتنازعين والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا فثبت انه لا يمكن ادعا الضرورة في ذلك واعلم
ان هذه الحجة تؤيد القول بتكليف ما لا يطاق واما وجوب الغرامات فجوابه ان الخطاب الوارد اداها في الحال
او خطاب الصبي بعد صيرورته بالغا باداها واما الاية فلها تاويلات احدها انه خطاب مع من ظهر
منه مبادي النشاط والطرب وما زال العقل وقوله حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى يتكامل فيكم الفهم
كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول اي حتى يسكن غضبك وهو لانه لا يشتغل بالصلوة الا مثل
هذا السكران وقد نص عليه امام الحرمين الثاني ان هذا الخطاب في ابتدا الاسلام قبل تحريم الخمر
وليس المراد المنع من الصلوة بل المنع من افراط الشرب وقت الصلوة كما يقال لا تقرب التهجد وانت
شبعان اي لا تشبع فيثقل عليك التهجد والله اعلم المسئلة الثالثة في ان المامور يجب ان يقصد ايقاع
المامور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستثنى عنه
شيئان احدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه طاعة مع ان فاعله
لا يدري وجوبه عليه الا بعد اتيانه به الثاني ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة اخرى لزم
التسلسل المسئلة الرابعة في ان المكره على الفعل هل يجوز ان يؤمر به وبتركه ام لا المشهور ان
الاكراه اما ان ينتهي الى حد الالجا او لا ينتهي اليه فان انتهى الى حد الالجا امتنع التكليف لان المكره
عليه واجب الوقوع وضده يصير ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز واما ان لم
ينته الى حد الالجا صح التكليف به ولقائل ان يقول الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل اما ان
يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان توقف فقد بينا فيما تقدم انه لا بد من انتهائها الى الدواعي الى داعية
تحصل فيه من قبل غيره وان حصول الفعل عند حصول تلك الداعية واجب وحينئذ يكون التكليف
تكليفا بما وجب وقوعه او بما امتنع وقوعه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الاكراه واما ان لم يتوقف
على الداعي كان رجحان الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا والاتفاقي لا يكون باختيار المكلف واذا
جاز تكليف هاهنا مع انه ليس باختيار المكلف فلم لا يجوز مثله في الاكراه فان قيل فالذي ذكرتم
يكون الفعل اتفاقيا ان عنيتم به انه حصل لا بقدرة القادر فهو ممنوع وذلك لان المؤثر فيه عندنا
هو القادر لكن القادر عندنا يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح وان عنيتم به امرا اخر

فلابد من بيانه فليس الرجل كان يعوضها لكونه قادرا على هذا الفعل مع ان هذا الفعل ما كان
موجودا فلما وجد هذا الفعل فاما ان يكون لانه حدث امر اخر او لكونه قادرا الذي كان حاصلا
قبل ذلك او ليس كذلك فان كان الاول كان حدوث الفعل عن القادر موقوفا على امر اخر سوى كونه قادرا
فقد فرضناه انه غير موقوف هذا خلف وان لم يحدث البتة امر الا كان حدوث هذا الفعل في بعض
الاحيان لكونه قادرا دون وقت بعض وما قبله ليس الا من حصل من جانب القادر من تعريضه ويعني عنه
بل كان ذلك لكل الاوقات فيكون تكليفه في تلك الحالة تكليفا له بالمستحيل وسعيه وادا ثبت ذلك
بطل قولهم الملك عين تكليف واعلم ان هذه القاعدة قد ذكرناها في هذا الكتاب مرارا وسنذكرها
بعد ذلك وما ذاك الا لان اكثر القواعد مبني عليها ولا جواب عنها الا بتسليم انه يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد المسألة الخامسة ذهب اصحابنا الى ان المامور انما يصير مامورا حال زمان
الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا وقالت المعتزلة
انه انما يكون مامورا بالفعل قبل وقوع الفعل لنا انه لو امتنع كونه مامورا حال الحدوث الفعل
لامتنع كونه مامورا مطلقا لان في الزمان الاول لو امر بالفعل لكان الفعل اما ان يكون ممكنا
في ذلك الزمان او لا يكون فان كان ممكنا فقد صار مامورا بالفعل حال امكان وقوعه وان لم يكن
ممكنا كان مامورا بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم محال فان قلت انه في الزمان الاول مامور
بان يوقع الفعل عند ذلك الزمان لم يوقعه في الزمان الثاني قلت هو كذلك في الزمان
الاول مامور بان يوقع الفعل في الزمان الثاني فان عنيت به ان كونه موقعا للفعل حصل الا
في الزمان الثاني فهو الزمان الاول لم يكن موقعا البتة شيئا وليس هناك الا نفس القدرة فيمتنع
ان يكون في ذلك الزمان مامورا بشيء وان عنيت به ان كونه موقعا لحصول الزمان الاول والفعل
حصل في الزمان الثاني فيقول كونه موقعا اما ان يكون نفس القدرة او امرا زائدا واما ان
كان نفس القدرة لم يكن كونه موقعا للفعل الا حكم كونه قادرا فيعود القسم الاول وان
كان امرا زائدا عليها فحينئذ يكون القدرة مؤثرة في وقوع ذلك الزائد والامر لا يتوجه
عليه في الحال الاول بايقاع ذلك الزائد وذلك الزائد واقع في الزمان الاول فالامر لا يكون
امرا بالشيء الا حال وقوعه لا قبله واحتج المخالف بان المامور بالشيء يجب ان يكون قادرا عليه
ولا قدرة على الفعل حال وجود الفعل والا لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فعلمنا ان
القدرة على الفعل متقدمة على الفعل والامر ايضا ولا الا القادر فالحاصل انه مامور بالفعل

الا حال وقوعه الجواب العدم مع الداعي مؤثر في وجود الفعل او مستلزم له ولا امتناع
في كون المؤثر مقارنا للاثر كما في سائر المؤثرات الموجبة والله اعلم المسألة السادسة المامور
اذا كان مشروطا فالامر اما ان يكون غير عالم بعدم الشرط او يكون عالما به اما الاول فكما اذا
قال السيد لعبده صم غدا فانه امر مشروط ببقاء العبد غدا وهو مجهول الا ان الامر ههنا
الامر يحسن مع الجهل بالشرط بقاء المامور قادرا على الفعل واما الثاني فكما اذا علم الله تعالى
ان زيدا سيموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امره بان يصوم غدا بشرط ان يعيش
غدا مع انه يعلم انه لا يعيش غدا قطع القاضي ابو بكر والغزالي رحمهما الله به وانكره
جمهور المعتزلة حجة المنكرين ان شرط الامر بقاء المامور قادرا والعالم بان المامور لا يبقى عالم
بفوات شرط الامر واستحالة حصول الامر حال المحذور وانه لا نزاع في انه لا يجوز
ان يقول المسيح حال كونه ميتا افعل كذا لا يجوز ذلك بعد الحكم بعلم انه سيموت غدا
افعل غدا ان عشت بل هو جائز لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن النفس على
الامتثال ويكون ذلك التوطين لطفا له يوم المعاد وباعثا له في الدنيا لانه عزيمته في الكف
عن الفساد وهذا كما ان السيد قد يستصلح عبده بأوامر يحرزها مع عزمه على نسخ الامر
امتحانا للعبد وقد يقول الرجل لغيره وكل بيع العبد غدا مع علمه انه سيعزله عن ذلك
غدا لان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر ذلك العبد وما حرر النزاع في هذه المسألة
ان المحققين قالوا ان الامر بانه يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر لا من المامور به وبان لمصالح
تنشأ من المامور به واما المانعون فهم اعتقدوا ان الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ من المامور
به ولكن تقرير ذلك سيظهر في مسألة انه يجوز النسخ قبل حضور الامتثال والله اعلم
القسم الثاني في النواهي المسألة الاولى ظاهر النهي للتحريم والمذاهب التي
ذكرناها في ان الامر للوجوب ليس قوله وما نهيكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن النهي و
الامر للوجوب فكان الانتهاء عن المنهي واجبا وذلك هو المراد من قولنا ان النهي للتحريم
والله اعلم المسألة الثانية المشهور ان النهي يفيد التكرار ومنهم من اباه وهو المختار
لنا ان النهي قد يراد منه التكرار وهو ظاهر وقد يراد به المرة الواحدة كما يقول
الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تأكل اللحم اي في هذه الساعة ويقول
المنجم لا تقصد ولا تخرج الى الصحراء اي في هذا اليوم ويقول الوالد لولده لا تلعب اي

اي في هذا اليوم والا يسرا كرحلا ولا اصل في حمل النهي عليه في القدر المشترك
الثاني انه يصح ان يقال لا تأكل السمك ابدا وان يقال لا تأكل اللحم في هذه الساعة واما
في الساعة الاخرى فكله والاول ليس بتكرير والثاني ليس بنقض فدل ان النهي لا يفيد التكرار
احتج المخالف بامور احدها ان قوله لا تضرب يقتضي امتناع المكلف من ادخال
كل افرادها في الوجود اذ لو ادخل فردا من افرادها في الوجود وذلك الفرد مشتمل
على الماهية فحينئذ يكون ادخال تلك الماهية في الوجود وذلك ينافي قولنا انه امتنع من
ادخال تلك الماهية في الوجود وثانيها ان قوله لا تضرب يفيد في عرف اللغة مناقضا لقوله
اضرب لانه يقال قولنا اضرب حاصل في قولنا لا تضرب مع زيادة حرف النفي لكن قولنا اضرب
يفيد طلب الضرب مرة واحدة فلو كان قولنا لا تضرب يفيد الانتهاء عنه مرة واحدة لما
كان بين النهي والاثبات في وقتين تناقض فلما كان مفهوم النهي مناقضا لمفهوم
الامر وجب ان يتناول النهي كل الاوقات حتى يحصل التناقض. وثالثها ان قوله لا تضرب لا
يصح حمله على التكرار وقد دل الدليل على حمله على التكرار فوجب المصير اليه اما قلنا انه
لا يصح حمله على التكرار لان كون الانسان ممتنعا عن فعل المنهي عنه ابدا ممكن ولا عسر فيه
واما ان الدليل دل عليه فلانه ليس في الصيغة دلالة على وقت دون وقت فوجب الحمل على
الكل دفعا للاجمال بخلاف الامر فانه لا يصح حمله على التكرار لما ثبت في المسألة الاولى والجواب
عن الاول انه لا نزاع في ان النهي يقتضي امتناع المكلف عن ادخال تلك الماهية في الوجود
ولكن الامتناع عن ادخال تلك الماهية في الوجود قد يحصل بان يمتنع عنه دائما
ويمكن الامتناع عنه لا دائما كما تقدم بيانه وان اللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة له على
ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن الثاني فاذن لا دلالة في هذا اللفظ على الدوام. وعن
الثاني انك ان اردت به ان كلا من الامر والنهي دال على نقيض [illegible] فهذا يدل على
الاثبات وذاك على النفي فهذا مسلم ولكن مجرد النفي والاثبات لا تناقض الا بشرط اتحاد
الوقت فان [illegible] ليس بينهما تناقض لانه متى صدق الاثبات في وقت واحد
[illegible] صدق النفي في [illegible] ومعلوم ان الاثبات في وقت
لا ينافي النفي في [illegible] الاثبات والنفي [illegible] الا اذا [illegible] وعن الثالث ان النهي
لا يدل الا على نفي الامتناع [illegible] المسمى [illegible] الحرج عن هذه التكليف
والله اعلم

[illegible] ان قلنا النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور لا محالة وان قلنا لا فلا والله اعلم
المسألة الثالثة الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مأمورا به منهيا عنه معا [illegible] (والمقصود)
فالواحد [illegible] لان المأمور هو الذي لا يحصل الا من المكلف (وادل)
[illegible] رفع الحرج عن الفعل والنهي عنه هو الذي يرفع الحرج عن فعله [illegible] بينهما (الوجه)
[illegible] القول بتكليف ما لا يطاق [illegible] هذا الامتناع انما هو في الشيء الواحد من
الوجه الواحد اما الشيء ذو الوجهين فلا يمتنع ان يكون مأمورا به نظرا الى احدهما منهيا عنه نظرا
الى الوجه الاخر وهذا كالصلاة في الدار المغصوبة فانها من حيث كونها صلاة وكونها عصيانا
[illegible] دون الصلاة [illegible] ولا جرم يصح تعلق الامر بها من حيث انها صلاة وتعلق
النهي عنها من حيث انها غصب ولان السيد لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار
فاذا خاط الثوب ودخل الدار حسن من السيد ان يضربه ويلومه ويقول اطاع في احدهما وعصى
في الاخر فكذا فيما نحن فيه فان هذه الصلاة وان كانت فعلا واحدا لكنها تضمنت تحصيل امرين احدهما
مطلوب والاخر منهي عنه [illegible] لكنه معارض بوجه اخر وهو ان الصلاة في
الدار المغصوبة صلاة والصلاة مأمور بها فالصلاة في الدار المغصوبة مأمور بها انما قلنا ان
الصلاة في الدار المغصوبة صلاة لان الصلاة في الدار المغصوبة صلاة مكيفة والصلاة المكيفة صلاة
مع كيفية فيكون مسمى الصلاة حاصلا وانما قلنا ان الصلاة مأمور بها لقوله عز وجل اقيموا الصلاة
الجواب ان الذي يدعيه في هذا المقام ان الامر بالشيء والنهي عنه من جهة واحدة تكليف
بالمحال فان جوزنا الامر بالمحال جوزنا الامر بالشيء والنهي عنه من جهة واحدة وان لم نجوز ذلك
لم نجوز هذا ايضا فلنبين ما ادعيناه فنقول متعلق الامر اما ان يكون عين متعلق النهي او غيره
فان كان الاول كان الشيء الواحد مأمورا به ممنوعا عنه معا وذلك عين تكليف ما لا يطاق وفي الحكم
لا يحصل هذا النوع من التكليف الا من يرى تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالوجهان اما ان يتلازما
او لا يتلازما فان تلازما كان كل واحد منهما من ضرورات الاخر والامر بالشيء امر بما هو من
ضروراته والا دخل التكليف بما لا يطاق فاذا كان المنهي من ضرورات المأمور كان مأمورا به [illegible]
الى ما ذكرنا من انه يلزم كون الشيء الواحد مأمورا منهيا معا وان لم يتلازما كان الامر والنهي
متعلقين بشيئين لا يلازم احدهما صاحبه وذلك جائز الا انه يكون غير هذه المسألة التي نحن
فيها فان [illegible] يجوز انفكاك كل واحد منهما عن الاخر في الجملة الا ان في هذه الصورة
الخاص

فإذا صلى رجل في هذه الصورة فالمنهي عنه من لوازم المأمور به فما يكون من لوازم
المأمور به يكون مأموراً به فيلزم أن يصير المنهي عنه في هذه الصورة مأموراً به وذلك
محال فهذا برهان قاطع على فساد قولهم على سبيل الإجمال أما على سبيل التفصيل فهو
أن الصلاة ماهية مركبة من أمور أحد تلك الأمور الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان
في مورد واحد من المفهوم وهو شغل الحيز لأن الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد أن كان شاغلاً لحيز
آخر والسكون عبارة عن شغل الحيز أزمنة كثيرة وهذا المفهوم أعني كون كل واحد منهما
شاغلاً للحيز داخل في شغل الحيز جزء ماهية الصلاة فيكون جزء الصلاة لا محالة وشغل الحيز في هذه
الصورة منهي عنه فإذن الجزء ماهية هذه الصلاة منهي عنها فيستحيل أن يكون هذه الصلاة
مأموراً بها لأن الأمر بالمركب أمر بجميع أجزائه فيكون ذلك الجزء مأموراً به مع أنه كان منهياً عنه
فيلزم في الشيء الواحد كونه مأموراً به منهياً عنه وهو محال أما لو صلى في مكان
مباح فإن يوجد كل واحد منهما عند عدم الآخر فلا يمتنع وكما أن شغل الحيز جزء ماهية الصلاة
فكما أن مطلق الشغل جزء ماهية مطلق الصلاة فكذلك الشغل المعين يكون جزءاً من ماهية الصلاة
المعينة فإذا كان هذا الشغل منهياً عنه فهذا الشغل جزء ماهية هذه الصلاة كان جزء هذه
الصلاة منهياً عنه وإذا كان جزؤها منهياً عنه استحال كون هذه الصلاة مأموراً بها بل
الصلاة مأمور بها لكن النزاع ليس في الصلاة من حيث هي صلاة بل في هذه الصلاة وأما المثال
ذكروه وهو أن يقول السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فهو بعيد لأن ههنا
الفعل الذي هو متعلق الأمر غير الفعل الذي هو متعلق النهي وليس بينهما ملازمة ولا جرم
صح الأمر بأحدهما والنهي عن الآخر أما المعارضة التي ذكروها فمدارها على أن قوله تعالى
أقيموا الصلاة يفيد الأمر بكل صلاة فهذا أجمع ما فيه من المقدمات أنا لا نسلم لو سلمناه لكن تخصيص
العموم بدليل العقل غير مستبعد وما ذكرناه من الدليل العقلي قاطع في وجوب تخصيصه والله أعلم
بنفي الصلاة في الدار المغصوبة وإن لم تكن مأموراً بها إلا أن الفرض يسقط عندها لا بها
لما بينا من امتناع ورود الأمر بها والسلف أجمعوا على أن الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوات
في الدار المغصوبة ولا طريق إلى التوفيق بينهما إلا ما ذكرناه وهو مذهب القاضي أبي بكر رحمه الله
والله أعلم المسألة الرابعة أكثر الفقهاء على أن النهي لا يفيد الفساد وقال بعض أصحابنا إنه
يفيده وقال أبو الحسين البصري إنه يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات وهو المختار

والمراد

والمراد من كون العبادة فاسدة أنه لا يحصل الإجزاء بها أما في العبادات فالدليل على أن النهي
عنها يدل على الفساد أنه بعد الإتيان بالفعل المنهي عنه لم يأت بما أمر به فبقي في العهدة إنما
قلنا إنه لم يأت بما أمر به لأن المأمور به غير المنهي عنه كما تقدم بيانه فلم يكن الإتيان بالمنهي عنه
إتياناً بالمأمور به وإنما قلنا إنه وجب أن يبقى في العهدة لأنه تارك المأمور به وتارك المأمور به
عاص والعاصي يستحق العقاب على ما تقرر في مسألة أن الأمر للوجوب فإن قيل لم لا يجوز أن
يكون الإتيان بالفعل المنهي سبباً للخروج عن عهدة الأمر فإنه لا يمتنع في أن يقول الشارع
نهيتك عن الصلاة في الثوب المغصوب ولكن إن فعلته أسقطت عنك الفرض سلمناه أن
ما ذكرته يدل على أن النهي يقتضي الفساد ولكنه معارض بدليلين الأول أن النهي لو دل على الفساد
لدل عليه إما بلفظه أو بمعناه ولم يدل عليه من هذين الوجهين فوجب أن لا يدل على الفساد أصلاً
إنما أنه لا يدل عليه بلفظه فلأن اللفظ لا يفيد إلا الزجر عن الفعل والفساد عدم الإجزاء
وأحدهما مغاير للآخر وأما أنه لا يدل عليه بمعناه فلأن الدلالة المعنوية إنما تتحقق إذا
كان المسمى للشيء لازماً فاللفظ الدال على الشيء دال على لازم المسمى بواسطة دلالته على المسمى وفي
ههنا الفساد غير لازم للنهي لأنه لا استبعاد في أن يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب
ولو صليت صحت صلاتك ولا تذبح الشاة بالسكين المغصوبة ولو ذبحتها به حلت ذبيحتك
وإذا لم يحصل الملازمة انتفت الدلالة المعنوية الثاني لو اقتضى النهي الفساد لكان إما
بحسب النهي يفيد الفساد لكن ليس الأمر كذلك لمثل النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة والوضوء
بالماء المغصوب مع صحتها والله أعلم والجواب قوله لم لا يجوز أن يكون الإتيان بالمنهي عنه سبباً للخروج
عن العهدة قلنا لأنا إذا لم نأت بالمأمور به بقي الطلب كما كان فوجب الإتيان وإلا لزم العقاب
بالدليل المذكور فعلى الصلاة في الثوب المغصوب منهي عنها ثم إن الإتيان بها يقتضي الخروج
عن العهدة قلنا الدليل الذي ذكرناه يقتضي أن لا يخرج الإنسان عن عهدة الأمر إلا بفعل
المأمور به لكن قد نترك العمل بهذا الدليل في بعض الصور لمعارض والفرق أن ما نحن فيه
الإتيان بالثوب ليس جزءاً من ماهية الصلاة ولا جزءاً لشيء من أجزائها وإذا كان كذلك كان
إتيانه بنفس الصلاة المأمور بها من حيث هي ماهيتها أصلاً أقصى ما في الباب أنه أتى مع ذلك
بفعل آخر محرم ولكن ذلك لا يقدح في الخروج عن العهدة أما المعارضة الأولى فجوابها أن النهي
دل على أن المنهي عنه غير المأمور به والنص دل على أن الخروج عن عهدة الأمر لا يحصل إلا

بالاتيان بالمأمور به فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ان الاتيان بالمنهي عنه لا يقتضي
الخروج عن العهدة اما المعارضة الثانية فنقول لا نسلم ان النهي في الصور التي ذكروها
تعلق بعين ما تعلق به الامر بل بالمجاور فيصح بالدليل ان الفعل المأتي به غير الفعل
المنهي عنه ولا نسلم انه لا يفيد الفساد واما المعاملات فالمراد من قولنا هذا البيع
فاسد انه لا يفيد الملك فنقول لو دل النهي على عدم الملك لدل عليه اما بلفظه او بمعناه
ولا يدل عليه بلفظه لان لفظ النهي لا يدل الا على الزجر ولا يدل عليه بمعناه ايضا لانه
لا استبعاد في ان يقول الشارع نهيتك عن هذا البيع ولكن ان اتيت به حصل الملك كالطلاق
في زمان الحيض والبيع وقت النداء واذا ثبت ان النهي لا يدل على الفساد لا بلفظه ولا بمعناه
وجب ان لا يدل عليه فان قيل هذا اشكل بالنهي في العبادات فانه يدل على الفساد
ثم نقول لا نسلم انه لا يدل عليه بمعناه وبيانه من وجهين الاول ان فعل المنهي عنه معصية
والملك نعمة والمعصية تناسب المنع من النعمة والثاني المناسبة محل الاعتبار في جميع المناهي
الثاني ان المنهي عنه لا يجوز ان يكون منشأ المصلحة الخالصة او الراجحة والا لكان النهي
منعا عن المصلحة الخالصة او الراجحة وانه لا يجوز بل اما ان يكون منشأ المفسدة
الخالصة او الراجحة او المساوية وعلى التقادير الثلاث يجب الحكم بالفساد لانه اذا لم يفد الحكم
اصلا كان عبثا والعاقل لا يرغب في العبث ظاهرا ولا يقدم عليه فكان القول بالفساد سعيا
في اعدام تلك المفسدة وعلى التقدير الثالث وهو التساوي كان الفعل عبثا والاشتغال بالعبث
محذور عند العقلاء والقول بالفساد يفضي الى دفع هذا المحذور فوجب القول به سلمنا انه
ذكرتم من الدليل لكنه معارض بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله عليه السلام من
ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو كان مفيدا
للحكم لما كان مردودا واما الاجماع فانهم رجعوا في القول بفساد الربوا وفساد نكاح
المتعة الى النهي واما المعقول فمن وجهين الاول ان النهي نقيض الامر لكن الامر يدل على
الاجزاء فالنهي يدل على الفساد الثاني ان النهي يدل على منشأ مفسدة خالصة او راجحة والقول
بالفساد سعي في اعدام تلك المفسدة فوجب ان يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي الفاسدة
الجواب قوله يشكل بالنهي في العبادات قلنا المراد من الفساد في العبادات انها غير مجزية
والمراد منه في باب المعاملات انه لا يفيد سائر الاحكام واذا اختلف المعنى فلا يتوجه احدهما

بعضا

نقضا على الاخر قوله الملك نعمة والتحصيل المحرم فلنا الكلام عليه وعلى الوجه الثاني
مذكور في الخلافيات اما الحديث فنقول الطلاق في زمان الحيض يوصف بامرين احدهما انه مطابق
لامر الله تعالى والثاني انه سبب للمعصية اما الاول فالقول به ادخال في الدين ما ليس منه فلا جرم
كان ردا واما الثاني فلم قلت انه ليس من الدين حتى يلزم ان يكون ردا فان هذا عين المتنازع
واما الاجماع فلا نسلم ان الصحابة رجعوا في فساد الربوا والمتعة الى مجرد النهي بل لعلهم
حكموا في كثير من العقود بالصحة وعند ذلك لا بد وان يكون احد الحكمين لاجل القرينة وعليكم
الترجيح ثم هو معنا لانا لو قلنا النهي يدل على الفساد لكان الحكم بعدم الفساد في بعض الصور
تركا للظاهر اما لو قلنا بانه لا يقتضي الفساد لكان اثبات الفساد في بعض الصور لدليل منفصل
لا يكون تركا للظاهر فكان ما قلناه اولى قوله الامر دل على الاجزاء فوجب ان يدل النهي على الفساد
قلنا هذا عين لاجل امكان انتفاء احد المتضادين مع بعض اللوازم ولو سلمنا ذلك لكن الامر لما دل
على الاجزاء وجب ان لا يدل النهي عليه لا ان يدل على الفساد والله اعلم المسألة الخامسة في ان النهي
عن الشيء هل يدل على صحة المنهي عنه ام لا الذين قالوا النهي عن التصرفات لا يدل على الفساد اختلفوا في
انه هل يدل على الصحة فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن رحمهما الله انه يدل على الصحة واحتجوا
بالنهي عن الربوا على العقد فاسدا وكذا في نذر صوم يوم العيد واصحابنا انكروا ذلك لنا قوله
عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك وروي انه عليه السلام نهى عن بيع المضامين والملاقيح بالنهي
في هذه الصور منفك عن الصحة احتجوا بان النهي عن غير المقدور عبث ولا يليق بالحكيم
ولا يجوز ان يقال للاعمى لا تبصر وللمزمن لا تطر والجواب النقض بالمناهي
المذكورة ثم نقول لم لا يجوز حمل النهي على النسخ كما في قول الموكل للوكيل لا تبع هذا فانه وان كان
هذا نفيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة سلمنا انه نهي لكنه متعلقه هو البيع اللغوي
وذلك ممكن الوجود فلم قلت ان المسمى الشرعي ممكن الوجود والله اعلم المسألة السادسة المطلوب
عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه وعند ابي هاشم نفس ان لا يفعل المنهي عنه لنا ان النهي
تكليف والتكليف انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف
لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع اسناده الى القدرة وبتقدير ان يكون العدم
امرا يمكن اسناده الى القدرة ولكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده الى القدرة لانه كان حاصلا ولا يمكن
تحصيله ثانيا واذا ثبت ان متعلق التكليف ليس هو العدم ثبت انه امر وجودي ينافي المنهي عنه

وهو الصد احسم لمادة الزنا من دعاه الداعي الى الزنا فلم يفعله فالعقلاء يمدحونه
على انه لم يزن مع ان يخطر بباله فعل ضد الزنا فعلمنا ان هذا العدم يصلح ان يكون
متعلق التكليف والجواب انهم لا يمدحونه على شي لا يكون في وسعه والعدم الاصلي يستحيل ان
يكون في وسعه على ما تقدم بل انما يمدحونه على امتناعه من ذلك الفعل وذلك الامتناع امر
وجودي لا محالة وهو فعل ضد الزنا فان قيل انه كما يمكنه فعل الزنا فكذلك يمكنه ان يترك
ذلك الفعل على عدمه الاصلي وان لا يفعل بعدم الفعل امر حتى يكون له فيما وله التكليف
ثبت المطلوب من قولنا ان تركه على ذلك العدم الاصلي وما يعني عندنا الا ان يكون محض العدم او
لا يكون فان كان محض العدم لم يكن متعلق قدرته فاستحال ان يتعلق به التكليف وان لم يكن محض العدم
كان امرا وجوديا وهو المطلوب والله اعلم المسئلة السابعة النهي عن الاشيا اما ان يكون نهيا عنها
على الجمع او نهيا عنها على البدل او عن البدل اما النهي عنها على الجمع فهو ان
تقول للناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا هذا فيكون ذلك المخلو منها اجمع من تلك الاشيا الى اخر
المخلو عنها ان كان المخلو عنها ممكنا فلا شك في جواز النهي وان لم يكن كان ذلك النهي جاريا عند من يجوز
تكليف ما لا يطاق واما النهي عن الجمع بين اشيا فهو مثل ان يقال لا تجمع بين كذا وكذا وكذا ثم
تلك الاشيا ان امكن الجمع بينها فلا كلام في جواز ذلك النهي وان لم يمكن فعند من يجوز تكليف
ما لا يطاق لانه عبث يجري مجرى نهي الهاوي من سما عن الصعود واما النهي عن الاشيا على
البدل فهو ان يقال للانسان لا تفعل هذا ان فعلت ذلك وذلك بان يكون كل واحد منها مفسدة
عند وجود الاخر وهذا يرجع الى النهي عن الجمع بينها واما النهي عن البدل فيفهم منه شيان احدهما
ان ينهى الانسان عن ان يفعل شيا جعله بدلا من غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يفعل في البدل
وذلك عند ... والاحتراز عن ان يفعل احدهما دون الاخر لكن يجمع بينها وهذا النهي
ان امكن الجمع جاير وعند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق والله اعلم احكام الكلام في الاوامر
والنواهي **الكلام في العموم والخصوص** وهو مرتب على اربعة اقسام القسم الاول
في العموم وهو مرتب على سطور السطر الاول في الفاظ العموم المسئلة الاولى في العام وهو
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقوله الرجال فانه مستغرق لجميع ما يصلح له
ولا يدخل عليه النكرات كقولهم رجل لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا
التثنية ولا الجمع لان لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق ولا

الفاظ

الفاظ العدد كقولنا خمسة لانه صالح لكل خمسة ولا يستغرقه وقولنا بحسب وضع واحد
احتراز عن اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه
معًا وقيل ايضا في حده انه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر واحترزنا
باللفظة عن المعاني العامة وعن الالفاظ المركبة وبقولنا الدالة عن الجمع المنكر فانه
يتناول جميع الاعداد لكن على وجه الصلاحية لا على وجه الدلالة وبقولنا على شيئين عن النكرة
في الاثبات وبقولنا من غير حصر عن اسما الاعداد والله اعلم المسئلة الثانية المفيد للعموم
اما ان يفيده لغة او عرفا او عقلا اما الذي يفيده لغة فاما ان يفيده على الجمع او على
البدل والذي يفيده على الجمع فاما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به
ما اوجب عمومه والموضوع على ثلثة اقسام الاول ما يتناول العالمين وغيرهم وهو لفظ
اي في الاستفهام والمجازاة تقول اي رجل واي ثوب واي جسم في الاستفهام والمجازاة وكذا
لفظ كل وجميع الثاني ما يتناول العالمين فقط وهو من في المجازاة والاستفهام الثالث
ما يتناول غير العالمين وهو قسمان احدهما ما يتناول كل ما ليس من العالمين وهو صيغة ما
وقيل انه يتناول العالمين ايضا كقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد وما يشبهها بعض ما
ليس من العالمين وهو صيغة متى فانها مختصة بالزمان واين وحيث فانهما يختصان بالمكان واما
الاسم الذي يفيد العموم لاجل انه دخل عليه ما يجعله كذلك فهو اما في الثبوت او في العدم اما
الثبوت فضربان لام الجنس الداخلة على الجمع كقولك الرجال والاضافة كقولك ضربت عبيدي
واما العدم فكالنكرة في النفي واما الذي يفيد العموم على البدل فاسما النكرات على اختلاف
مراتبها في العموم والخصوص واما القسم الثاني وهو الذي يفيد العموم عرفا فكقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد في العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع واما القسم الثالث
وهو الذي يفيد العموم عقلا فامور ثلاثة احدها ان يكون اللفظ مفيدا للحكم ولعليته
فيقتضي ثبوت الحكم اينما وجدت العلة والثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل
كما اذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن افطر فيقول عليه الكفارة فيعلم انه يعم كل مفطر
والثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله عليه الصلوة والسلام في سائمة الغنم زكوة
فانه يدل على انه لا زكوة في كل ما ليس بسائمة المسئلة الثالثة في الفرق بين المطلق والعام
اعلم ان كل شي فله حقيقة من كل امر يكون المفهوم منه مغايرا للمفهوم من تلك الحقيقة

كان لا محالة امرا اخر سوى تلك الحقيقة سواء كان ذلك المغاير لازما لتلك الحقيقة او
وسواء كان زائلا او لازما والانسان من حيث هو انسان ليس الا انه انسان فاما انه
واحد او لا واحد او كثير او لا كثير وكذلك مفهومات منفصلة عن الانسان من
حيث انه انسان فانا كما نقطع بان مفهوم الانسان لا ينفك عن كونه واحدا او كثيرا
اذا عرفت ذلك فنقول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون
فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد او ايجابا فهو المطلق
واما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول
ما بعدها فهو اسم العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وبهذا التحقيق ظهر خطا
من قال المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان
على الماهية والله اعلم المسئلة الرابعة اختلف الناس في صيغة كل وجميع واي وما
ومن في المجازاة والاستفهام فذهب المعتزلة وجماعة الفقهاء الى انها للعموم فقط وهو
المختار واكثر الواقفية ذلك ولهم قولان فالاكثرون ذهبوا الى انها مشتركة بين العموم و
الخصوص والاولون قالوا لا ندري انها حقيقة في العموم فقط والخصوص فقط او الاشتراك
والكلام في هذه المسئلة مرتب على فصول في ان من وما واين ومتى في الاستفهام للعموم
فنقول هذه الصيغ اما ان تكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما على سبيل الاشتراك او
لا لواحد منهما والكل باطل الا الاول لنا انه لا يجوز ان يقال انها موضوعة للخصوص فقط
فلانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب ان يجيب بذكر الكل لان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال
لكن لا نزاع في حسن ذلك واما انه لا يجوز ان يقال بالاشتراك فلانه لو كان كذلك لما حسن
الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثلا انه اذا قال من عندك فلا بد وان
تقول سالتني عن الرجال او النساء فاذا قال عن الرجال فلا بد وان تقول سالتني عن العرب
او عن العجم فاذا قال عن العرب فلا بد وان تقول سالتني عن ربيعة او عن مضر وهلم جرا الى
ان تاتي على جميع التقسيمات الممكنة وذلك لان اللفظ لما قيل انه مشترك بين الاستغراق
وبين مرتبة معينة في الخصوص او بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة والاول باطل لان احدا
لم يقل به والثاني يقتضي ان لا يحسن من المجيب ذكر الجواب الا بعد الاستفهام عن كل تلك الاقسام
لان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسؤال فاذا كان السؤال محتملا لامور كثيرة فلو لم يحصل
ان

ان يعرف ما عنه وقع السؤال لاحتمل ان لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز فثبت انه
لو صح الاشتراك لوجب هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما اولا فلانه لا عام الا وتحته
عام اخر واذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل
محال واما ثانيا فانا نعلم بالضرورة من عادة اهل اللسان انهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات
واما انه لا يجوز ان يكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والخصوص فيتفرع عليه فيبطل هذه الثلاثة
ولم يبق الا القسم الاول وهو الحق فان قيل لا نسلم انها غير موضوعة للخصوص قوله لو كان كذلك لما
حسن الجواب بذكر الكل قلنا متى اذا وجد مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم او اذا لم يوجد مع
ان قلتم ان يكون هذه الصيغة موضوعة للخصوص الا انه قد تقترن بها من القرائن ما يصيرها المجموع
للعموم فجاز ان يكون حكم المركب مخالفا لحكم المفرد سلمنا ذلك فلم لا يكون مشتركا قوله لو كان كذلك لوجبت
الاستفهامات قلنا لم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة لا تنفك عن قيود دالة على المراد على التعيين
فلا جرم لا يحتاج الى تلك الاستفهامات سلمنا امكان خلوها عن تلك القرينة لكن لم لا يحسن الجواب بذكر الكل
اذا كان ذكر الكل مفيدا للمقصود المطلوب بالسؤال على كل التقديرات واذا لم يكن كذلك لم يحسن بيانه ان السؤال
اما ان يكون قد وقع عن الكل او عن البعض فان وقع عن الكل كان ذكر الكل هو الواجب وان وقع عن
البعض فذكر الكل يأتي على ذلك البعض فيكون ذكر الكل مفيدا لحصول المقصود على كل التقديرات
وذكر البعض ليس كذلك فكان ذكر الكل اولى سلمنا ان الاشتراك يوجب تلك الاستفهامات لكن لم قلتم
انها تحسن الا ترى انه اذا قيل من عندك حسن منه ان يقول من الرجال سالت ام من النساء من
الاحرار ام من العبيد غايته ما في الباب ان يقال الاستفهام عن كل الاقسام الممكنة غير جائز لكنا
نقول فليس الا ان لا يحسن بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك او على الاشتراك لكن
بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بان هذه الصيغة
لو كانت للعموم فقط لما حسن الجواب الا بقوله لا او نعم لان قوله من عندك يقوم مقام اكل الناس عندك
ومعلوم ان ذلك الجواب ليس الا لا او نعم فكذا هاهنا الجواب قوله الصيغة وان كانت حقيقة
لكنها لا تجوز ان يقترن بها ما يصيرها مجموع للعموم قلنا هذا باطل لثلاثة اوجه الاول ان هذا يقتضي
انه لو لم يوجد تلك القرينة ان لا يحسن الجواب بذكر الكل لكنا نعلم بالضرورة من عادة اهل اللغة حسن
ذلك سواء وجدت قرينة اخرى او لم توجد الثاني ان هذه القرينة لا بد وان يكون معلومة للسامع
والمجيب فلانه يستحيل ان يكون القرينة طريقا الى العلم بكون هذه الصيغة للعموم مع ان الم

تلك القرينة ثم تلك القرينة اما ان تكون لفظا او غيره والاول باطل لانه اذا قال القائل من عندك
حسن منه ان يجيب بذكر كل من عنده وان لم يسمع من السائل لفظا اخر والثاني ايضا باطل
لانا لا نعقل قسما اخر وراء اللفظ يدل على مقصود المتكلم الا الاشارة وما يجري مجراها من تحريك
العينين والراس وغيرهما وكل ذلك مما لا نطلع الا على بعضه مع انه يحسن منه الجواب بذكر الكل
الثالث ان من كتب الى غيره فقال من عندك حسن منه الجواب بذكر الكل مع انه لم يوجد في الكتبة شي
من القراين وبهذا الوجه خرج الجواب عن قولنا انما يحسن الاستفهام عن جميع الاقسام لان
اللفظ لا ينفك عن القرينة الدالة وايضا فبعد انعقاد الاجماع على ان اللفظ المشترك يجوز خلوه
عن جميع القراين المعينة قوله انما حسن الجواب بذكر الكل لان المقصود حاصل من الكل على التقدير
فلما يلزم منه انه لو قال من عندك من الرجال ان يحسن منه ذكر النساء مع الرجال لان تحصيل الرجال
بالسؤال عنهم لا يدل على انه لا حاجة به الى السؤال عن النساء فلما لم يحسن هذا علمنا فساد ما ذكروه و
ايضا فكما انه يحتمل ان يكون غرضه من السؤال ذكر الكل احتمل ان يكون غرضه السؤال عن البعض مع
السكوت عن الباقي قوله قد يحسن الاستفهام عن بعض الاقسام فلم قلتم انه لا يصح النقض على عدم
الاشتراك او لم قلتم انه لا يحسن النقض على عدم الاشتراك ولما قد ذكرنا انه ليس في الامة احد يقول
بان هذه الصيغة مخصوصة ببعض مراتب الخصوص دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة
في كل مراتب الخصوص فلو كان كذلك لوجب الاستفهام عن كل تلك المراتب فلما لم يكن كذلك علمنا فساد القول
بالاشتراك فاما حسن بعض الاستفهامات فلا يدل على وقوع الاشتراك لما سنذكر ان شاء الله تعالى ان
الاستفهام فوائد سوى الاشتراك قوله لو كانت هذه الصيغة للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم قلنا
لا نسلم وذلك لان السؤال ههنا ما وقع عن التصديق حتى يكون جوابه بلا او نعم بل انما وقع عن التصور
فقوله من عندك معناه اذكر لي جميع من عندك من الاشخاص ولا تسق احدا الا واذكره لي ومعلوم انه لا يحسن
الجواب عن هذا السؤال بلا او نعم وبالله التوفيق الفصل الثاني في ان صيغة من وما في المجازاة
للعموم يدل عليه وجوه الاول ان قوله من دخل داري فاكرمه لو كان مشتركا بين الخصوص
والاستغراق لما حسن من المخاطب ان يجري على موجب الامر الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة
لكنه حسن فدل على عدم الاشتراك وتقريره ما تقدم في فصل الاستفهام الوجه الثاني انه اذا
قال من دخل داري فاكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء والعلم بحسن ذلك من عادة
اهل اللغة ضروري والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك انه لا نزاع

ان

ان المستثنى من الجنس لا بد وان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة
الوجوب او يعتبر والاول باطل والا لكان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني
فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول
زيد في الخطابين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا ان الاستثناء
عن الجمع المعرف يقتضي اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب فان قيل
يبطل ما ذكرتم بامور ثلاثة احدها جموع القلة كالافعل والافعال والافعلة والفعلة وجمع
السلامة فانه للقلة من سيبويه مع انه يصح استثناء كل واحد من افراد ذلك الجنس عنها
والثاني انه يصح ان يقال اصحب جمعا من الفقهاء الا فلانا ومعلوم ان ذلك المستثنى لا يجب ان
يكون داخلا تحت ذلك المنكر الثالث انه يصح ان يقال صل الا اليوم الفلاني ولو كان الاستثناء
يقتضي اخراج ما لولاه لدخل لكان الامر مقتضيا للفعل في كل الازمنة وكان الامر يفيد التكرار
والعموم وانتم لا تقولون بها سلمنا سلامته عن النقض لكن لا نسلم ان قوله من دخل داري اكرمه يحسن
استثناء كل واحد من العقلاء منه فانه لا يحسن ان يستثنى منه الملائكة والجن واللصوص ولا يحسن
ان يقال الا ملك الهند وملك الصين سلمنا حسن ذلك لكن لم يدل على العموم قوله المستثنى يجب
صحة دخوله تحت المستثنى منه فان استثناء الشيء من غير جنسه جائز سلمنا ذلك لكن لم قلت انه لا يكفي
الوجوب قوله لو لم يعتبر الوجوب بطل الفرق بين الاستثناء من الجمع المنكر وبين الجمع المعرف
قلنا نسلم انه لا بد من فرق لكن لا نسلم انه لا فرق الا ما ذكرتموه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
الوجوب لكن معنا ما يدل على ان الصحة كافية وذلك من وجهين الاول ان الصحة اعم من الوجوب فيكون
حمل اللفظ على الصحة حملا له على ما هو اعم فائدة الثاني ان العالم اذا قال اكرم جماعة من
العلماء او اهل قرية من الكفار حسن ان يستثنى كل واحد من العلماء والكفار فيقول الا فلانا
وفلانا ولو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون اللفظ المنكر
للاستغراق سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون صيغة من للعموم لكن يحتمل ان يكون الامر كذلك بيانه
ان الاستدلال بالمقتضي المذكور مشروط بعدم المعارض وانما يصح لو بين انه لا يجوز المناقضة على واضع اللغة
اذ لو جازت المناقضة عليه جاز ان يقال انهم وان جعلوها من المقتضيات برهان عليهم
ان يجعلوا صيغة من للعموم ولكنهم لعلمهم لم يجعلوها بها لانهم لم يحترزوا عن المناقضة بل لو ثبت
ان اللغات توقيفية اندفع هذا السؤال سلمنا ان صحة الاستثناء من هذه الصيغة دالة على انها
للعموم

لكنهما يدل على انهما ليسا للعموم من وجه اخر وذلك لانها لو كانت للعموم لكانت الاسما هنا
عبارة عن ما سماه يعرفون ان الله تعالى ولجواب اما النقض فخروج العلة فلا نسلم انه يحسن
استثنا اي عدد شيئا منه مثلا لا يجوز ان يقول كل الا رغيفا الا العدد عشرة ونواقصها
على انه يحسن استثنا اي عدد شيئا من صنعه من الحجارة مثلا ان يقول من دخل داري اكرمته
الا اهل البلد العلامة قوله سعض بقوله اصح جمعا من الفقها الا زيدا قلنا هب ان
الاستثنا من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه فلم قلت ان سائر الصور كذلك
قوله يلزم ان يكون صيغة الامر للتكرار قلنا لا يجوز ان يكون اجزاء الاستثنا بلفظ الامر قرينة
داله للامر على التكرار قوله لا يحسن استثنا الملائكة واللصوص وملك الهند والصين قلنا لان
المقصود من الاستثنا خروج المستثنى من الخطاب وقد علم من حال الاستثنا خروج هذه
الاشيا من الخطاب لهذا لو لم نعلم خروجها منه يحسن الاستثنا من الخطاب فاذا امر
الله تعالى بحسن منه تعالى الاستثنا بان يقول الا خطيرا من خلقه الا الملائكة وانظر بعض
الوجه الرابع جمع الا الملوك المنكر من قوله لم قلت انه يجب صحة دخول المستثنى تحت المستثنى
منه قلنا لان الاجماع منعقد على ذلك في استثنا الشي من جنسه ولا سوجه جواز الاستثنا
من غير الجنس ولان الاستثنا مشتق من الثني وهو الصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث
لولا الصارف لدخل قوله لم قلت انه لا فرق بين الاستثنا من الجمع المنكر وبين الجمع المعرف الا
قلنا لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص فلو
كان الجمع المعرف كذلك لم يبق بين الامرين فرق حينئذ لا يبعد بين الاستثنا من الجنس فرق قوله
حمل الاستثنا على الصحة اولى لكونها اعم فائدة قلنا تعارضا بحمله على الوجوب اولى
لان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب لكنا قد افدنا به الصحة والوجوب معا
ولو حملناه على الصحة وحدها لم نعرف به الوجوب اصلا والجمع بين الدليلين بقدر
الامكان واجب قوله الاستثنا عن الجمع المنكر ليس الا لدفع الصحة قلنا هب انه
كذلك فلم قلت ان الاستثنا عن صيغة من وما في المجازاة كذلك قوله لم قلت ان الناقض
على الواضع لا يجوز قلنا لان الاصل عدم الناقض على العقلا لا سيما وقد قرر الله تعالى
ذلك الوضع قوله لو كانت الصيغة للعموم لكان الاستثنا نقضا قلنا سيجي الجواب ان شاء الله تعالى
هذا اقصى ما يمكن في تقرير هذه الطريقة الثالثة لما انزل الله تعالى قوله انكم وما تعبدون

من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم انه جاء الى النبي عليه السلام فقال
يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ ولم ينكر
النبي عليه السلام ذلك عليه حتى نزل قوله عز وجل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فان قيل
السؤال كان خطا لان ما لا يتناول العقلا قلنا لا نسلم لقوله تعالى والسما وما
بنيها والارض وما طحيها ونفس وما سويها والله اعلم الفصل الثالث
في ان صيغة الكل والجميع تفيدان الاستغراق يدل عليه وجوه الاول ان قوله جاني
كل فقيه في البلد يناقضه قوله ما جاني كل فقيه في البلد ولذلك يستعمل كل واحد منهما
في تكذيب الاخر والتناقض لا يتحقق الا اذا افاد الكل الاستغراق لان النفي عن
الكل لا ينافي الثبوت في البعض الثاني ان صيغة الكل مقابلة في اللفظ لصيغة
البعض ولولا ان صيغة الكل غير محتملة للبعض والا لما كانت مقابلة لها الثالث
ان الرجل اذا قال ضربت كل من في الدار وعلم ان في الدار عشرة ولم يعرف سوى
هذه اللفظة اعني انه لم يعرف ان في الدار انا او غيره حمل على الظن انه
لا يضربه لم يجز ان يضربهم كلهم فان الاستواء يفيد الاستغراق ولو كانت لفظة الكل
مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لان اللفظ المشترك لما كان نسبته الى المفهومين
على السوية امتنع ان يكون مبادرة الفهم الى الواحد منهما اقوى منها الى الاخر الرابع
ان نتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي اما الاول فهو ان
السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا فلو اعطى كل واحد
لم يكن للسيد ان يعترض عليه حتى انه اذا اعطى رجلا قصيرا فقال لم اعطيته مع
اني اردت الطويل فللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال وانما امرتني باعطا
من دخل وهذا قد دخل وكل عاقل يسمع هذا الكلام راى اعتراض السيد ساقطا وعذر
العبد متوجها واما الثاني فهو ان العبد لو اعطى الكل الا واحدا فقال له السيد لم
لم تعطه فقال لانه طويل وكان لفظك انما يتناول القصار استوجب التاديب
بهذا الكلام الخامس لو قال اعتقت عبيدي وامائي ومات في الحال ولم يعلم منه امر اخر
سوى هذه الالفاظ حكم بعتق كل عبيده وامائه ولو قال غانم حر وله عبدان اسمهما
غانم وجب المراجعة والاستفهام فعلمنا عدم الاشتراك السادس انا ندرك التفرقة

من قولنا جاءني فقهاء ومن قولنا جاءني كل الفقهاء لولا دلالة الثاني على الاستغراق
والا لما بقي الفرق السابق معلوم ان اهل اللغة اذا ارادوا التعبير عن معنى
الاستغراق فزعوا الى استعمال الكل والجميع ولا يستعملون الجموع المنكرة ولولا ان
لفظة الجميع والكل موضوعة للاستغراق والا لكان استعمالهم هاتين اللفظتين عند ارادتهم
الاستغراق كاستعمالهم الجموع المنكرة فان طعن في جميع هذه المواضع انا حكمنا بالعموم
للقرينة فلنا كل ما يعرض من القرائن امكنا ان نفرضه مع نفي الاحكام المذكورة
وايضا لو حصل كل ما ذكرته في مسألة في هذه القرينة يدل على هذه الاحكام
مع ان العموم مفهوم منه وايضا فلو كتب في كتاب وقال اعملوا ما فيه حكم بالعموم مع
عدم القرينة وايضا الاعمى يفهم العموم من هذه الالفاظ مع انه لا يعرف القرائن
المبصرة واما المسموعة فهي منقطعة لانا فرضنا الكلام فيمن يسمع هذه الالفاظ
ولم يسمع شيئا اخر الثاني ان عثمان رضي الله عنه لما سمع قول لبيد وكل نعيم
لا محالة زائل قال كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا ان قوله افاد العموم
والا لما توجه عليه التكذيب والله اعلم الفصل الرابع في ان النكرة في سياق النفي
تعم وذلك لوجهين الاول ان الانسان اذا قال اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال له
ما اكلت اليوم شيئا فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه
مناقضا له ولو كان قوله ما اكلت اليوم شيئا لا يقتضي العموم لما ناقضه لان السلب
الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي الثاني قوله تعالى ردا على اليهود لما قالوا ما انزل الله على
بشر من شيء فقال تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولما اورد الله تعالى هذا الكلام
نقضا لقولهم الثالث لولا ان النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله نفيا
لجميع الالهة سوى الله تعالى [illegible] النكرة في الاثبات اذا كانت خبرا لا تقتضي
العموم كقوله جاءني رجل واذا كانت امرا فالاكثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة
والدليل عليه انه يخرج عن عهدة الامر بفعل ايها كان ولولا انها للعموم والا لما
كان كذلك والله اعلم الفصل الخامس في شبه منكري العموم احتجوا بامور
اولها العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون ضروريا وهو باطل والا
لما حصل الاشتراك فيه بين العقلاء او نظريا وحينئذ لابد فيه من دليل وذلك الدليل اما ان
يكون عقليا وهو محال لانه لا مجال للعقل في اللغات او نقليا وهو اما ان يكون متواترا

او احادا والمتواتر باطل والا لعرفه الكل والاحاد باطل لانه لا يفيد الا الظن
والمسألة علمية وثانيها ان هذه الالفاظ مستعملة في الاستغراق تارة وفي الخصوص
اخرى وذلك يدل على الاشتراك بيان المقدمة الاولى ان القائل اذا قال من دخل
داري اعتقته او اكرمته فانه قد لا يريد به العموم فاذا قال الفقهاء العلماء وصدر
الحسن فقد يريد به العموم تارة والخصوص اخرى بيان المقدمة الثانية من وجهين
الاول ان الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه الا ان يدلوا بدليل قاطع
على انهم باستعمالهم فيه متجوزون ولما لم يحصل ذلك ظهر ان اللفظ حقيقة في
المسمى ثم يعود علينا ان نحكم بكون لفظها حقيقة في معنيها اذا ظهر ... بكون اللفظ
حقيقة فيهما ذلك الثاني هو ان هذه الالفاظ لو لم تكن حقيقة في الاستغراق والخصوص
لكان مجازا في احدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع قرينة وذلك خلاف الاصل
وايضا فتلك القرينة اما ان تكون ضرورية او نظرية والاول باطل والا لما امتنع وقوع
الخلاف فيه والثاني ايضا باطل لانا نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد
فيها ما يمكن التعويل عليه وثالثها ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق
لما حسن ان يستفهم المتكلم به لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول الفهم
للفهم عبث لكن من المعلوم ان من قال ضربت كل من في الدار انه يحسن ان يقال اضربتهم
بالكلية وربما قال اضربت اباك فيهم ورابعها ولكان التأكيد عبثا لانه يفيد عين
الفائدة الحاصلة بالمؤكد وخامسها ولكان الاستثناء نقضا وبيانه من وجهين
الاول ان المتكلم قد دل على الاستغراق باول كلامه ثم بالاستثناء رجع عن الدلالة على
الكل الى البعض فكان نقضا وجاريا مجرى ما يقال ضربت كل من في الدار لم اضرب
كل من في الدار الثاني ان الخطاب بالعموم لو كان موضوعا للاستغراق لجرى لفظ العموم
مع الاستثناء مجرى تعديد الاشخاص واسماء الواحد منهم بعد ذكر الفعل كما اذا
قال ضربت زيدا ضربت عمرا ضربت خالدا ثم يقول الا زيدا فلما لم يكن كذلك دل حسن
الاستثناء على ان جنس هذه الصيغ ليست للاستغراق وسادسها ان صيغة من وما
وان في المجازاة يصح ادخال لفظ الكل عليها بان يقال كل من دخل
داري اكرمته بعض من دخل اكرمته ولو دلت تلك الصيغ على الاستغراق لكان ادخال الكل عليها

نكرة وادخال البعض بعضها وسائرها لو كان لفظه من الاستغراق لا يصح جمعها لأن
الجمع يفيد أكثر مما يفيده الواحد ومعلوم أنه ليس بعد الاستغراق كثرة يفيدها
الجمع لكن يصح جمعها لقول الشاعر   ان ابارى جعلت منون ايهم جما لوا الحرف على اطلاقا
والجواب عن الأول لا نسلم أنه غير معلوم بالضرورة فإنا نجد استغراق اللفظ
نعلم بالضرورة أن صيغة كل وجميع ومن وما واي في الاستفهام والمجازاة للعموم سلمنا لكن لم
لا يجوز أن يعرف بالعقل وحده لا مجال للعقل في اللغات سلمنا الا او بواسطة الاستعانة
بعدما يعلمه من غير قيل قلنا لأنه لم يوجد معرفات نقلية يستفيد العقل منها ثبوت الحكم في
هذه المسألة سلمناه فلم لا يجوز أن يعرف ذلك بالآحاد قوله المسألة قطعية قلنا لا نسلم وكيف وقد
عرفنا أن القطع لا يوجد في اللغات إلا نادرا وعن الثاني لا نزاع في أن هذه الألفاظ قد تستعمل
في الخصوص ولكنا إن ادعينا أنه لا يوجد الاستعمال إلا إذا كان حقيقة بطل ذلك بالمجاز
وإن سلمنا أنه قد يوجد الاستعمال حيث لا حقيقة فحينئذ تحرر الاستدلال بالاستعمال على كونه
حقيقة فإن قلت استدل بالاستعمال مع أن المجاز خلاف الأصل على كونه حقيقة قلت فكذلك المجاز
خلاف الأصل لا يعد لا الطرق وعن كل المسألة نقضه وأيضا فكما أن المجاز خلاف الأصل فكذلك
الاشتراك فقد تقدم في كتاب اللغات أنه إذا وقع التعارض بينهما كان رجح الاشتراك أولى وأما
قوله أولا لو لم يجعل هذا طريقا إلى كون اللفظ حقيقة لم يبق لنا إليه طريق أصلا قلنا قد
بينا فساد هذا الطريق وإذا لم يكن هنا طريق آخر إلى الفرق بين الحقيقة والمجاز وجب أن
يقال إنه لا طريق إلى ذلك الفرق لا أن ما ظهر فساده نصيره صحيحا لأجل فساد غيره قوله ثانيا
ذلك الطريق إما أن يعرف بالضرورة أو بالدليل والضرورة باطلة لوقوع الخلاف والدليل باطل
لأنا لم نجد في أدلة المجاز الصريح ما يدل عليه قلنا الضرورة هي التي لا يشكر الجمع العظيم
من العقلاء ومن ينكر الفعل اليسير ولا نسلم أن الجمع العظيم من أهل اللغة ادعوا أن
لفظة الكل وأي للعموم سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه لم يوجد ما يدل على كونها مجازا في الخصوص
قوله نظرنا في أدلة المجاز فلم نجد فيها ما يدل على ذلك قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود واعلم أن الشريف المرتضى عوّل على هذه الطريقة ومن تأمل كلامه فيها علم أنه في
أكثر الأمر يدور على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع أنه شرع فيها
شروع المستدل على كونها حقيقة في الاستغراق والخصوص وعن الثالث لا نسلم أن حسن الاستفهام

لا يكون إلا عند الاشتراك فما الدليل عليه الذي يدل على أنه قد يكون لغيره وجوه الأول أنه لو
كان حسن الاستفهام لأجل الاشتراك لوجب أن لا يحسن الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام
الممكنة على ما قررناه في الفصل الأول الثاني أن الاستفهام قد يجاب عنه بذكر ما عنه الاستفهام
كما لو قال ضربت العاصي فيقال أضربت العاصي فيقول نعم ضربت العاصي ولا شك في حسن هذا
الاستفهام في الحرف فبطل بهذين الوجهين أن الاستفهام يحسن مع الاشتراك ثم نقول الاستفهام
إنما يحسن ممن يجوز عليه السهو أو ممن لا يجوز عليه ذلك والأول قد يحسن لوجوه أربعة أخرى
غير الذي ذكروه أحدها أن السامع ربما ظن أن المتكلم غير متحفظ في كلامه أو هو كالساهي
فيستفهم ويستثبته حتى إن كان ساهيا زال السهو واحتمى عن سقط ولذلك يحسن أن يجاب
عن الاستفهام بغير ما دخل عليه الاستفهام وثانيها أن يظن السامع لأجل أمارة أن المتكلم
قد أخبر بكلامه العام عن جماعة على سبيل المجازفة ويكون السامع شديد العناية بذلك فيه
بلوغ عنايته إلى الاستفهام عن ذلك الشيء لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع به ولا يتجازف في
الكلام ولهذا قد يقول القائل رأيت كل من في الدار وإذا قيل له أرأيت زيدا فيهم قال لم
إن اللفظ الخاص أقل احتمالا وربما لم يحقق رؤيته فقد يقول ما رآه من اهتمام المستفهم
إلى أن يقول لا أحقق رؤيته وثالثها أن يستفهم لعموم الظن وإن يعتقد أن يوجد هناك
قرينة تقتضي تخصيص ذلك العام مثل أن يقول ضربت كل من في الدار وكان فيها الوزير فيغلب
على الظن أنه ما ضربه فإذا حصل التعارض استفهم ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل
التخصيص وأما إن وقع ممن لا يجوز عليه السهو فذاك لأن دلالة الخاص أقوى من دلالة العام
فيطلب الخاص بعد العام تحصيلا للدلالة الأقوى والجواب عن الرابع من جهة المعارضة ومن حيث
التحقيق أما المعارضة فمن وجهين أحدها التأكيد للخصوص كقولهم جاء زيد نفسه وثانيها التأكيد
ألفاظ العدد كقوله تعالى تلك عشرة كاملة وثالثها أن التأكيد تقوية ما كان حاصلا فلو
كان الحاصل هو الاشتراك لما كان التأكيد ذلك الاشتراك فهذا التأكيد فإن قلت التأكيد يعين اللفظ لأحد
مفهوميه قلت فهذا لا يكون تأكيدا بل بيانا وأما من جهة التحقيق فهو أن المتكلم إما أن يجوز
عليه السهو أو لا يجوز فإن جاز كان حسن التأكيد لوجوه أحدها أن السامع إذا سمع اللفظ بدون
التأكيد جوز مجازفة المتكلم فإذا أكد صار ذلك التجويز أبعد وثانيها تقوية بعض ألفاظ العموم
ببعض وثالثها أنه ربما حصل هناك ما يقتضي تخصيص العام فإذا اقترن التأكيد كان احتمال الخصوص أبعد

وبالجملة تقوية بعض ألفاظ العموم ببعض وأما إن لم يجز السهو على المتكلم لم يكن للتأكيد
فائدة إلا تقوية الظن والجواب عن الكلام الثالث بعض ألفاظ الجموع فإنها صريحة
في ذلك الجموع المحصورة تنطق عن الأسماء المبهمة العموم وعن ما ذكروه من الصورتين
مسلما أن الاستثناء إذا اتصل بالكلام صار جزءا من الكلام لأنه لا يستقل بنفسه
في الإفادة فيجب تعليقه بما تقدم عليه فإذا علقناه به صار جزءا من الكلام فيصير الجملة
شيئا واحدا مفيدا وفائدته إخراج ما عدا المستثنى بخلاف قوله ضربت كل من في الدار
لم أضرب كل من في الدار لأن هاهنا كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه ولا حاجة به إلى
تعليقه بما تقدم عليه وإذا لم يتعلق به أفاد الأول ضرب جميع من في الدار وأفاد الآخر نفي
ذلك فكان نقضا وأما الثاني فظاهر لأنهم بالجامع ثم الفارق أن الاستثناء إخراج جزء من كل
فإذا قال ضربت زيدا ضربت عمرا إلا زيدا أيضا وقوله إلا زيدا إلا زيد لا العمر فلا يرد زيدا
ليس بجزء منهم فكان نقضا بخلاف قوله رأيت الكل إلا زيدا لأن زيدا جزء من الكل فظهر
الفرق والجواب عن السادس أن حكم المفرد يجوز أن يخالف حكم المركب فيجوز أن يكون شرط
إفادة لفظة من العموم انفرادها عن لفظة البعض فإذا وجد لفظ البعض معها لم يكن شرط
إفادتها للعموم حاصلا فلا جرم لم يلزم النقض والجواب عن السابع أن أهل اللغة
اتفقوا على أن ذلك ليس جمعا وإنما هو اسم الجمع سيأتي مذكورا في كتب النحو والله أعلم
المسألة لا خلاف في أن الجمع المعرف بلام الجنس يصرف إلى المعهود لو كان ثمة إذا لم
يكن فهو للاستغراق خلافا للواقفية وأبي هاشم لنا وجوه الأول أن الأنصار لما طلبوا
الإمامة احتج عليهم أبو بكر بقوله عليه السلام الأئمة من قريش والأنصار سلموا تلك الحجة ولو لم
يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لأن قوله عليه السلام الأئمة من قريش
لو كان معناه بعض الأئمة من قريش لوجب أن لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين أما كون كل
الأئمة من قريش ينافي كون بعض الأئمة من غيرهم وروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال لأبي بكر
رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكاة أليس قال النبي عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس
حتى يقولوا لا إله إلا الله احتج عليه بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة
أن اللفظ لا يفيد بل عدل إلى الاستثناء فقال إنه عليه السلام قال إلا بحقها
وإن الزكاة من حقها الثاني أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب أن يفيد في أصله

الاستغراق فإنه يؤكد بقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وأما أنه بعد التأكيد يفيد
الاستغراق فبالإجماع وأما أنه متى كان كذلك وجب كونه قبل التأكيد للاستغراق لأن هذه
الألفاظ تسمى بالتأكيد إجماعا والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الأصل فلو لم
يكن الاستغراق حاصلا في الأصل وإنما حصل بهذه الألفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الألفاظ
في تقوية الحكم الأصلي بل في إعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث أجمعوا
على أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الأصل فإن قيل هذا استدلال
على خلاف النص لأن سيبويه نص على أن جمع السلامة للقلة وما يكون للقلة لا يكون للاستغراق
ثم ينتقض بجمع القلة فإنه يجوز تأكيده بهذه المؤكدات وأيضا فعند الكوفيين يجوز تأكيد المنكرات
كقوله ضربت القوم يوما أجمعا والنكرة لا تفيد الاستغراق والجواب أنه لا بد من التوفيق
بين نص سيبويه وبين ما ذكرناه من الدليل فنصرف قول سيبويه في جمع السلامة إذا كان منكرا
وما ذكرناه من الدليل إلى المعرف ونمنع جواز تأكيد جمع القلة وكذا تأكيد المنكرات على قول
البصريين الثالث أن الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة
فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بالصرف إلى الكل لأنه
معلوم للمخاطب فأما الصرف إلى ما دونه فإنه لا يفيد المعرفة لأن بعض الجموع ليس أولى
من بعض فكان مجهولا فإن قيل إذا أفاد جمعا من هذا الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس
قلنا هو غرض قبل أن يدخل الألف واللام فيكون زائدا وما من إلا الاستغراق الرابع أنه يصح
استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ما تقدم الخامس أن الجمع المعرف في اقتضاء
الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فإنه يجوز أن يقال رجال من الرجال
ولا يقال الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع إذا ثبت هذا
فنقول المفهوم من الجمع المعرف إما الكل أو ما دونه والثاني باطل لأنه ما من عدد دون
الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت أن المنتزع منه أكثر ولما بطل ذلك
ثبت أنه للكل والله أعلم احتجوا بأمور أولها لو كانت هذه الصيغة للاستغراق لكانت
إذا استعملت في العهد لزم إما الاشتراك أو المجاز وهما على خلاف الأصل فوجب أن لا تفيد
الاستغراق البتة وثانيها ولكان قولنا رأيت كل الناس أو بعض الناس خطأ لأن الأول
تكرير والثاني نقض وثالثها نعت الجمع بالأمر الشائع مع أنه ما جمع الكل والأصل في الكلام

الحقيقة فهذه الالفاظ حقيقة فلم دون الاستغراق فوجب ان يكون حقيقة في الاستغراق دفعا
للاشتراك والجواب عن الاول ان الالف واللام للتعريف فيصرف الى ما السامع به اعرف فان
كان هناك معهود عهد والسامع به اعرف فانصرف اليه وان لم يكن هناك معهود كان
السامع اعرف بالكل من البعض لان الكل واحد والبعض كثير مختلف فانصرف الى الكل
وايضا فلانه تعالى اذا اراد به العهد يكون محالا لانه لا يجب عليه البيان بقرينة دفعا
الجهل عن المخاطبين وهذا اجابة المجاز وعن الثاني ان دخول لفظ الكل والبعض
لا يكون تكريرا ولا نقضا بل يكون تاكيدا او تخصيصا وعن الثالث ان ذلك تخصيص بالعرف
كما في قوله من دخل داري اكرمته فانه لا يتناول الملائكة واللصوص والله اعلم
المسألة السادسة الجمع المضاف كقولنا عبيد زيد للاستغراق والدليل عليه ما تقدم
واما الكناية كقوله فعلوا فانه يفيد كنايته عنه وقد يكون للاستغراق وقد لا يكون
والكناية عنه ايضا تكون كذلك والله اعلم المسألة السابعة اذا اخرجنا بصيغة
الجمع افاد للاستغراق فيهم والدليل عليه ان السيد اذا اشار الى جماعة من غلمانه
بقوله قوموا فليس يخلو عن القيام احد الا استحق اللوم وذلك يدل على ان اللفظ المتناول
ولا يجوز ان يضاف ذلك الى القرينة لان تلك القرينة ان كانت من لوازم هذه الصيغة
فقد حصل مرادنا وان لم تكن فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها ونعود الكلام والله اعلم
الشطر الثاني في هذا القسم فيما الحق بالعموم وليس منه المسألة الاولى الواحد
المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم خلافا للجبائي والفقهاء والمبرد لنا وجوه الاول ان الرجل
اذا قال لبست الثوب وشربت الماء لا يتبادر الى الفهم الاستغراق الثاني لا يجوز تاكيده
بما يؤكد به الجموع ولا يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون الثالث لا ينعت بنعوت الجموع فلا
يقال جاءني الرجل القصار وكلمني الفقيه الفضلاء فاما ما يروى من قولهم اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر فمجاز بدليل انه لا يطرد وانما جاز الدينار الصفر لان حقيقة
فالدينار الاصفر مجاز كان الدينار الصفر لما كان حقيقة كان الدينار الاصفر مجازا
او مجاز السوابع البيع جزء من مفهوم هذا البيع فاحلال هذا البيع يتضمن احلال البيع
ولو كان لفظ البيع مفيدا للعموم لزم من احلال هذا البيع احلال كل بيع ومعلوم ان ذلك
باطل فاذا بطل لم يجز ان يقال اللفظ المطلق انما يفيد العموم بشرط الخلو عن لفظ البعض

او بعض اللفظ المطلق او نقض العموم الا ان لفظ البعض خصص عمومه قلنا اما الاول
فباطل لان العموم لا مدخل له في الماهية واما الثاني فلانه يقتضي التعارض وهو خلاف
الاصل الخامس وهو انا قد بينا ان الماهية غير وحدتها وكثرتها والاسم المفرد
المعرف لا يفيد الا الماهية وتلك الماهية تحصل عند وجود فرد من افرادها لان هذا الانسان
مشتمل على الانسان مع قيد كونه هذا فاذا وجد هذا الانسان فقد وجد الانسان فالانسان المفرد
الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بذلك النص فظهر ان هذا اللفظ لا دلالة له البتة على
العموم احتجوا بامور احدها انه يجوز استثناء الاحاد التي يصح ان تدخل تحته
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه وذلك يدل على كون هذا اللفظ عاما وثانيها ان الالف واللام للتعريف وليس ذلك لتعريف
الماهية فان ذلك قد حصل باصل الاسم ولا لتعريف واحد بعينه فانه ليس في اللفظ دلالة عليه
اللهم الا عند المعهود السابق وكلامنا اذا لم يوجد ذلك ولا لتعريف بعض مراتب الخصوص فانه
ليس بعض تلك المراتب اولى من بعض فلا بد من الصرف الى الكل وثالثها ان ترتيب الحكم على الوصف
يشعر بالعلية فقوله واحل الله البيع يشعر بانه انما صار حلالا لكونه بيعا وذلك يقتضي
ان يعم الحكم لعموم العلة والجواب عن الاول ان ذلك الاستثناء مجاز بدليل انه لا يجوز ان
يقال رايت الانسان الا المؤمنين ولو كان حقيقة لاطرد وبتقدير ان يحمل الالف واللام على كل
الناس الا المؤمنين جاز هذا الاستثناء وعن الثاني ان الالف واللام تفيد تعيين الماهية لا تعيين الكلية
وقد عرفت ان تعيين الماهية لا يقتضي الكلية وعن الثالث ان ذلك اعتبار جائز للتمسك
بمعنى اللفظ ونحن لا ننكر ذلك والله اعلم المسألة الثانية الكلام في الجمع المنكر يتفرع على
الكلام في اقل الجمع واختلفوا فذهب القاضي والاستاذ ابو اسحاق وجمع من الصحابة والتابعين
الى ان اقل الجمع اثنان وقال ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله ثلاثة وهو المختار لنا وجوه
الاول ان اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع كما فصلوا بين الواحد والجمع فكما فرقوا
بين الواحد والجمع وجب ان يفرقوا بين التثنية والجمع والثاني ان صيغة الجمع تنعت بالثلاثة فما فوقها
وبالعكس فيقال جاءني رجال ثلاثة وثلاثة رجال ولا ينعت بالاثنين فلا يقال رجال اثنان ولا اثنان
رجال الثالث ان اهل اللغة فصلوا بين ضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا في الاثنين فعلا وفي
الثلاثة فعلوا وفي الامر للاثنين افعلا وللجمع افعلوا احتجوا بالقران والخبر والمعقول

اما القرآن فقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان وقوله تعالى اذ تسوروا
المحراب وكانا اثنين لقوله تعالى خصمان ولقوله اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف
خصمان ولقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله عز وجل في قصة موسى وهارون انا
معكم مستمعون وقوله تعالى حكاية عن يعقوب عسى الله ان يأتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه
وقوله تعالى حكاية وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت
قلوبكما اما الخبر فقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة واما المعقول فهو ان
الاجتماع حاصل في الاثنين والجواب عن الاول انه تعالى كنى عن المتحاكمين مضافا اليه
كناية عن الحاكم عليهما فان المصدر قد يضاف الى الفاعل والمفعول فاذا اعتبرنا المتحاكمين
مع الحاكم كانوا ثلثة واما قوله تعالى اذ تسوروا المحراب مع قوله خصمان فجوابه ان الخصم في اللغة
للواحد والجمع كالضيف تقول هذا خصمي وهؤلاء خصمي وهذا ضيفي وهؤلاء ضيفي قال الله تعالى
ان هؤلاء ضيفي وهو الجواب عن التمسك بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله ففزع
منهم واما قوله جل جلاله انا معكم مستمعون فالمراد موسى وهارون وفرعون وقوله تعالى عسى
الله ان يأتيني بهم جميعا فالمراد يوسف واخوه والاخ الثالث الذي قال فلن ابرح الارض حتى
يأذن لي ابي وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فكل طائفة جمع واما قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما فجوابه انه قد يطلق اسم القلب على الميل الموجود في القلب فيقال
للمنافق انه ذو لسانين وذو وجهين وذو قلبين ويقال للذي لا يميل الا الى الشيء الواحد انه
ذو قلب واحد ولسان واحد ولما خالفتا امر الرسول عليه السلام ورأيا امرا ما رآه وقع في قلبيهما
دواعي مختلفة فلما كان كذلك صح ان يكون المراد من القلوب هذه الدواعي واذا صح ذلك
وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغو انما يوصف به الميل واما الحديث
فهو محمول على ادراك فضيلة الجماعة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين
ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر واما المعقول فجوابه ان البحث ما وقع عما
يفيد لفظ الجمع بل عما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فان احدهما غير الاخر والله اعلم
المسئلة الثالثة الجمع المنكر يحمل عندنا على اقل الجمع وهو الثلثة خلافا للجبائي فانه قال يحمل
على الاستغراق لنا ان لفظ رجال يمكن نعته باي جمع شئنا فيقال رجال ثلثة واربعة وخمسة
فمفهوم قولك رجال يمكن ان يجعل مورد التقسيم بهذه الاقسام والمورد للتقسيم بالاقسام يكون
مغايرا

مغايرا لكل واحد من تلك الاقسام وغير مستلزم لها فاللفظ الدال على ذلك المورد لا يكون
له اشعار بتلك الاقسام فلا يكون دالا عليها واما الثلثة فهي لا بد منها فيثبت انها
تفيد الثلاث فقط احتج الجبائي بانه لما حمل على الاستغراق حمل على جميع حقائقه والجواب
ان يسمى هذا الجمع الثلثة من غير بيان عدم الزائد ووجوده ولا شك انه قدر مشترك بين الثلثة
فقط وبين الاربعة وما فوقها وقد بينا ان اللفظ الدال على ما به الاشتراك بين الانواع لا دلالة
له البتة على شيء من تلك الانواع فبطل ان يكون حقيقة فيها فبطل قوله ان حمل هذا اللفظ على
الاستغراق يقتضي حمله على جميع حقائقه والله اعلم المسئلة الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستوا في جميع الامور حتى في القصاص لوجهين الاول ان نفي الاستوا
اعم من نفي الاستوا من كل الوجوه او من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا اشعار فيه
بهما البتة الثاني انه اما ان يكفي في اطلاق لفظ المساواة الاستوا من بعض الوجوه او لا بد فيه من الاستوا
من كل الوجوه والاول باطل والا لوجب اطلاق لفظ المساوي على جميع الاشيا لان كل شيئين لا بد
وان يستويا في بعض الامور من كونهما معلومين ومذكورين وموجودين وفي سلب ما عداهما عنهما
ومتى صدق عليهما المساوي وجب ان يكذب عليه غير المساوي لانهما في العرف كالمتناقضين فان من
قال هذا يساوي ذاك فمن اراد تكذيبه قال لا يساويه والمتناقضان لا يصدقان معا فوجب ان
لا يصدق على شيئين البتة انهما غير متساويين ولما كان ذلك باطلا علمنا انه يعتبر في المساواة
المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكفي في نفي المساواة نفي الاستوا من بعض الوجوه لان نقيض الكلي
هو الجزئي فاذا قلنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستوا من جميع الوجوه والله اعلم المسئلة الخامسة
اذا قال الله تعالى يا ايها النبي فهذا لا يتناول الامة وقال قوم ما ثبت في حقه ثبت في حق غيره
الا اذا دل الدليل على انه من خواصه فهؤلاء ان زعموا ان ذلك مستفاد من اللفظ فهو
جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا وما جرى مجراه فهو صحيح خارج عن هذه المسئلة لان الكلام عن انه ما وجب على
الامة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي فقط بل بالدليل الاخر وانت ذلك بين ايضا
ان الخطاب المتناول لوصفه للامة لا يتناول الرسول عليه السلام المسئلة السادسة اللفظ
الذي يتناول المذكر والمونث اما ان يكون مختصا بهما فهو كلفظ الرجال للذكور والنسا
للاناث او لا يكون وهو على قسمين احدهما ما لا يتميز فيه مذكر ولا مونث كصيغة من

ومن يتناول الرجال والنساء ومنهم من أنكره لنا انعقاد الإجماع على أنه إذا قال
من دخل من أرقائي حر فهو حر هذا لا يختص بالعبيد وكذا الوصايا بهذه الصيغة أو
ربطها بالتوكيل أو الإذن أو أداء في قضية من القضايا احتجوا بقول العرب من ومنا ومنون
ومنه ومنتان ومنات وذلك وإن كان جائزا إلا أنهم اتفقوا على أنه يصح استعمال لفظ من في
الذكور والإناث القسم الثاني ما يتميز فيه علامة التذكير والتأنيث كقولنا قام
قاموا قامت قامتا قمن واتفقوا على أن خطاب الإناث لا يتناول الذكور واختلفوا في
خطاب الذكور هل يتناول الإناث والحق لا لنا أن الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام لا
يتناول المؤنث فقولنا قاموا الذي هو تضعيف قولنا قام وجب أن لا يتناول المؤنث احتجوا
بأن أهل اللغة قالوا إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلب جانب التذكير والجواب ليس المراد ما ذكرتم
بل المراد أنه متى أراد المريد أن يعبر عن المعنيين بعبارة واحدة كان الواجب هو التذكير والله أعلم
المسألة السابعة إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا بإضمار شيء فيه فهناك أمور
كثيرة يستقيم الكلام بإضمار أيها كان لم يجز إضمار جميعها وهذا هو المراد من قولنا المقتضى
لا عموم له مثاله قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ فهذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره
بل لا بد وأن نقول رفع عن أمتي حكم الخطأ ثم ذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان وقد يكون في
الآخرة كرفع المأثم فنقول إنه لا يجوز إضمارهما معا لما أن الدليل ينفي جواز الإضمار خالفناه
في الحكم الواحد لأجل الضرورة ولا ضرورة في الزائد فيبقى على الأصل وللمخالف أن يقول ليس إضمار
أحد الحكمين أولى من الآخر فإما أن لا يضمر حكما أصلا وهو غير جائز أو يضمر الكل وهو المطلوب
المسألة الثامنة المشهور من قول أصحابنا أنه لو قال والله لا أكلت فإنه يعم جميع المأكولات
والعام يقبل التخصيص فلو نوى مأكولا دون مأكول صحت نيته وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة رحمه الله
أنه لا يقبل التخصيص ونظر أصحابه دقيق وتقريره أن نية التخصيص لو صحت
لصحت إما في الملفوظ أو في غيره والقسمان باطلان فبطل ذلك القسم أما أنها لا تصح
باعتبار التخصيص في الملفوظ لأن الملفوظ هو الأكل والأكل ماهية واحدة لا تعدد فيها حتى يمكن
من أكل هذا الطعام وأكل ذلك الطعام ومائز الأسهم أكل عن الاعتبار وغير مستلزم له
فالأكل من حيث إنه أكل مغاير له لكونه هذا الأكل وذاك وغير مستلزم والمذكور
إنما هو الأكل من حيث هو أكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث

إنها هي لا تقبل العدد ولا تقبل التخصيص بل الماهية إذا اقترنت بها العوارض الخارجية
حتى صارت هذا وذاك تعددت فحينئذ صارت محتملة للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض
لا تكون متعددة فلا تكون محتملة للتخصيص بل الحاصل أن الملفوظ ليس إلا الماهية وهي غير قابلة
للتخصيص فأما إذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير محتملة للتخصيص
لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظ فيكون القابل
للتخصيص شيئا غير ملفوظ وهو أيضا القسم الثاني فنقول هذا القسم وإن كان جائزا عقلا
إلا أنا نبطله بالدليل الشرعي فنقول إضافة ماهية الأكل إلى الخبز وإلى اللحم أجزاء إضافتها
عارضة تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به وإضافتها إلى هذا اليوم وإلى ذلك اليوم وهذا بالمكان
الوضع وذاك إضافة أيضا عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ثم أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص
بالزمان لم يصح فكذلك التخصيص بالمفعول به والجامع بينهما رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين
حجة الشافعي رضي الله عنه أجمعنا على أنه لو قال إن أكلت أكلا صحت نية التخصيص فكذا إذا
قال إن أكلت لأن الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه والجواب أن المصدر
هو الماهية وقد بينا أنها لا تحتمل التخصيص وأما قوله أكلا فهو في المقيد ليس مصدرا
لأنه يفيد أكلا واحدا منكرا والمصدر ماهية الأكل وقيد كونه منكرا خارج عن الماهية وكونه
منكرا ليس وصفا قائما به للمعنى إن القائل ما عينه والذي يكون معينا في نفسه لكن
لا إشارة عليه فلا شك أنه قابل للتعيين فإذا نوى التعيين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ فصار
ما عول عليه هذا الفصل المسألة التاسعة قال الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع
قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة
فقال عليه السلام أمسك أربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية ورود عقده عليهن
في الجمع والترتيب فكان إطلاقه القول دالا على أنه لا فرق بين أن يتفق تلك العقود
معا أو على الترتيب وهذا فيه نظر لاحتمال أنه عليه الصلاة والسلام عرف خصوص الحال فأجاب
بناء على معرفته ولم يستفصل والله أعلم المسألة العاشرة العطف على العام لا يقتضي العموم
لأن مقتضى العطف مطلق الجمع وذلك قد يكون بين العام والخاص قال الله تعالى والمطلقات
يتربصن بأنفسهن وقوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن خاص المسألة الحادية عشر كل حكم دل
على تعميمه المخاطبة كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا يا أيها الناس خطاب مع الموجودين في

عن الرسول وذلك لا يتناول من يحدث بعده الا بدليل منفصل يدل على ان حكم من ياتي بعد ذلك
حكم الحاضرين لان الذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الوقت ومن لم يكن
موجودا في ذلك الوقت لا يكون انسانا ولا مومنا في ذلك الوقت ومن لا يكون كذلك لا يتناوله
الخطاب المتناول للانسان والمومن فان قيل وما الذي يدل على العموم قلنا الحاجة
معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذكروا طريقين اخرين احدهما التمسك بقوله
تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الناس كافة وقوله بعثت
الى الاسود والاحمر وقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الثاني انه عليه السلام
متى اراد التخصيص بين كما قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك ورخص
عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير وحده لا يثبت التخصيص علم العموم ولقايل ان يعترض على
الاول بان لفظ الناس والجماعة والاسود والاحمر لا يتناول الا الموجودين فيختص ايضا
بالحاضرين وعلى الثاني بان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لو جرى لفظ يوهم العموم لكنا
قلنا ان الخطاب مشافهة لا يحتمل ان يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه
الى بيان التخصيص والله اعلم المسألة التاسعة عشر قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لا في الحكاية والذي رواه الصحابي حين
النهي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز القطع
بالعموم وايضا قول الصحابي قضى رسول الله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذلك
فيما اذا قال الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة لاحتمال كونه حكاية
عن قضاء لجار معروف ويكون الالف واللام للتعريف وقوله قضى حكاية عن فعل مضى وما مضى
فاما قوله عليه السلام قضيت بالشفعة للجار وقول الراوي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار
فالاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم راجح المسألة الثالثة عشر قول الراوي
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر لا يقتضي العموم لان لفظ كان
لا يفيد الا تقدم الفعل فاما التكرار فقد ادعاه من قال انه يفيد التكرار في العرف
لا يقال فلان كان يتهجد بالليل اذا تهجد مرة في عمره المسألة الرابعة عشر
اذا قال الراوي صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الشفق فقال قائل الشفق شيان
الحمرة والبياض وانا احمله على وقوعه بعدهما جميعا فهذا خطأ لان اللفظ المشترك

واحدة

لا

لا يمكن حمله على مفهوميه معا كما تقدم اما المتواطي فمثاله قول الراوي صلى رسول الله عليه السلام
في الكعبة فلا يمكن ان يستدل به على جوازها داخل الفرض في البيت لانه ان اتى بلفظ الصلوة
لا فعلها في تلك الواقعة ان كان فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فان ادعى العموم المسألة
الخامسة عشر قال الغزالي رحمه الله المفهوم لا عموم له لان العموم تتساوى دلالته بالاضافة
الى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم والجواب ان عنيت
لا نسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان عنيت به
انه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لان البحث عن ان المفهوم هل
له عموم ام لا فرع على ان المفهوم حجة ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم
عما عداه لانه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة والله اعلم
القسم الثالث في الخصوص المسألة الاولى حد التخصيص على ما ذكر هاهنا
اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وعند الواقفية اخراج بعض ما صح ان يتناوله
الخطاب سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن واما قولنا العام مخصوص فمعناه انه
استعمل في بعض ما وضع له وعند الواقفية ان المتكلم اراده ببعض ما يصلح له
ذلك اللفظ دون بعض واما الذي به يصير العام خاصا فهو قصد المتكلم اذا
قصد باطلاقه تعريف بعض ما يتناوله او بعض ما يصلح ان يتناوله على اختلاف المذهبين
فقد حققه واما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شي واحد وهو ارادة
صاحب الكلام لانها هي المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض فانه اذا جاز ان يرد
الخطاب خاصا وجاز ان يرد عاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة ويقال بالمجاز
على شيين احدهما من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا في حياته وثانيهما من اعتقد
ذلك او وصفه به كان ذلك عما ذكرنا وباطلا المسألة الثانية في الفرق
بين التخصيص والنسخ النسخ لا نعني به الا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص
فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرق بين العام والخاص لكن الناس ذكروا في
التخصيص امورا لفظية فرقوا بها عن كونها كالجنس للنسخ وتلك الامور خمسة احدها
ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه
مراد وان لم يتناوله اللفظ وثانيها ان النسخ شريعة بشريعة يصح وتخصيص شريعة
بشريعة لا يصح وثالثها ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك ورابعها

أن الناسخ يجب أن يكون متراخيا والتخصيص لا يجب أن يكون كذلك سواء وجبت المقارنة
أو لم يجب على اختلاف القولين وخامسها أن التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس
والنسخ لا يقع بهما وأما الفرق بين التخصيص والاستثناء فهو فرق ما بين العام والخاص
عندي ومنهم من تكلف بينهما فروقا أحدها أن الاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة
الدالة على شيء واحد والسبعة مثلا لها اسمان السبعة وعشرة والتخصيص ليس كذلك
وثانيها أن التخصيص يصح بقرائن الحال فإنه إذا قال رأيت الناس دلت القرينة على أنه
ما رأى كلهم والاستثناء لا يحصل بالقرينة وثالثها أن التخصيص يجوز بأخص لفظا
والاستثناء لا يجوز فيه ذلك وهذه الوجوه متكلفة والجواز التخصيص حسن يجيء أنواع كالنسخ
والاستثناء وغيرهما المسألة الثالثة فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز الذي يفيد الواحد
لا يجوز تخصيصه لأن التخصيص عبارة عن إخراج البعض من الكل والواحد لا يعقل ذلك
فيه وأما الذي يفيد الكثير ولم يجد تعميمه أما من جهة اللفظ فيصح تطرق التخصيص
إليه وأما من جهة المعنى ففيه أمور ثلاثة أحدها أن العلة الشرعية هل يجوز تخصيصها
وسيأتي الكلام فيه وثانيها مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب و
التخصيص فيه جائز إذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل أن يقصد الأمر إذا حرم ضرب
الوالد لا تقل له أف ولا يجوز إذا عاد بالنقض عليه وثالثها مفهوم المخالفة فإنه يفيد في
المسكوت عنه انتفاء الحكم المذكور ويجوز أن يقوم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور
لبعض المسكوت عنه المسألة الرابعة يجوز إطلاق اللفظ العام لإرادة الخاص أمرا
كان أو خبرا خلافا لقوم لنا الدليل على جوازه وقوعه في القرآن لقوله تعالى اقتلوا
المشركين الله خالق كل شيء وبالجملة العرف جاءني كل الناس والمراد أكثرهم احتجوا
بأنه إذا أريد بالخبر العام بعضه أوهم الكذب ولو كان يجوز حمله على التخصيص [illegible]
كونه كذبا لما وجد في الدنيا كذب ودخول التخصيص في الأمر يوهم البداء والجواب
إذا علمنا أن اللفظ في الأصل يحتمل التخصيص مع قيام الدلالة على وقوعه لا يوهم الكذب
ولا البداء والله أعلم المسألة الخامسة في الغاية التي لا يمكن أن ينتهي تخصيص العموم
إليها اتفقوا في ألفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز انتهائها في التخصيص إلى
الواحد واختلفوا في الجمع المعرف فعن القفال أنه لا يجوز تخصيصه بما هو أقل من الثلاثة
و

ومنهم من جوز انتهاءه إلى الواحد ومنع أبو الحسين من ذلك في جميع ألفاظ العموم وأوجب
أن يراد بها كثرة وإن لم يعلم قدرها إلا أنه جعل جمع الواحد على سبيل التعظيم
والإبانة فإن ذكر الواحد يجري مجرى الكثرة وهو الأصح أما أنه لا يبعد بعدا الكثرة
فإن الرجل لو قال أكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها ألف وكان قد أكل واحدة منه
أو ثلاثة عابه أهل اللغة ولو قال كل من دخل داري أكرمته ثم قال أردت به زيدا وحده
عابه أهل اللغة احتج من جوز ذلك بأن استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له
في غير موضوعه فليس جواز استعماله في البعض أولى منه في البعض الآخر فوجب جواز استعماله
في جميع الأقسام إلى أن ينتهي إلى الواحد والجواب لا نسلم أنه ليس بعض المراتب أولى من
بعض ويدل ما ذكرناه وأما أنه يجوز استعماله في الواحد على سبيل التعظيم فلقوله
عز وجل إنا نحن نزلنا الذكر وقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون المسألة السادسة
اختلفوا في أن العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز أم لا فعامة من الفقهاء أنه
لا يصير مجازا بل كان التخصيص وقال أبو علي وأبو هاشم يصير مجازا كيف كان التخصيص ومنهم
من فصل وذكروا فيه وجوها والمختار قول أبي الحسين رحمه الله وهو أن القرينة المخصصة إن
استقلت بنفسها صار مجازا وإلا فلا بيانه أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية و
لفظية أما العقلية فكالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات و
أما اللفظية فيجوز أن يقول المتكلم بالعام أردت البعض الفلاني وفي هذين القسمين
يكون العموم مجازا والدليل عليه أن اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق فإذا استعمل هو
بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز فإن
قلت لم لا يجوز أن يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستغراق ومع القرينة المخصصة حقيقة في الخصوص
قلت فتح هذا الباب يفضي إلى أن لا يوجد في الدنيا مجاز أصلا لأنه لا لفظ إلا ويمكن أن يقال
إنه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازا عنه والكلام في أن اللفظ
المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز أم لا فرع على ثبوت المجاز فأما إن كانت القرينة
لا تستقل بنفسها نحو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة كقول القائل جاءني بنو أسد
الطوال فقيل لا يصير مجازا والدليل عليه أن لفظ العموم حال انضمام الشرط
أو الصفة أو الاستثناء إليه لا يفيد البعض لأنه لو أفاد ما يفيد به مع الشرط

او الصفة او الاستثناء واذا لم يبق البعض استحال ان يقال انه مجاز فثبت ان البعض
من المجموع لا يصلح للفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذلك
البعض واما ان ذلك المجموع لا يكون البعض حقيقة فيه اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين
فقال النبي عليه السلام ولا تقتلوا الا زيدا فهذا تخصيص بدليل منفصل او متصل فيه احتمال

المسئلة السابعة يجوز التمسك بالعام المخصوص وهو قول الفقهاء وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز
مطلقا ومنهم من فصل وذكر الكرخي ان المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به والمخصوص بدليل
منفصل لا يجوز التمسك به والمختار انه لو خص تخصيصا مجملا لا يجوز والا جاز مثال التخصيص
المجمل كما اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين ثم قال لم ارد بعضهم لنا وجوه الاول ان اللفظ
العام كان متناولا للكل فيكون حجة في كل واحد من اقسام ذلك الكل فاما ان يكون موقوفا على
كونه حجة في القسم الاخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على واحد من هذين القسمين والاول باطل
لانه ان كان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم الاخر لزم الدور وان
اعتبر كونه حجة في هذا القسم الى كونه حجة في ذلك القسم ولا ينعكس فحينئذ كونه حجة في ذلك القسم
ترجيحا [illegible] بدون كونه حجة في هذا القسم فيكون العام المخصوص حجة في ذلك القسم هذا مع انا
نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فلم يكن جعل البعض مشروطا
بالاخر اولى من العكس والقسم الثاني ايضا باطل لان كونه حجة في الكل موقوف على كونه حجة
في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل ليس الا مجموع الاحاد كمجموع الافراد فلو توقف كونه حجة
في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو محال ولما بطل القسمان ثبت ان كونه حجة
في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر ولا على كونه حجة في الكل فاذن هو حجة في ذلك
البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض الاخر وفي الكل او لم يثبت وذلك يقتضي ان العام المخصوص حجة
الثاني هو ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض الموجود لا يصلح
معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص انما قلنا ان المقتضي قائم وذلك لان المقتضي هو
اللفظ الدال على ثبوت الحكم وصيغة العموم دالة على ثبوت الحكم في كل الصور والدال على
ثبوت الحكم في كل الصور دال على ثبوته في محل التخصيص وفي غير محل التخصيص فثبت ان المقتضي
لثبوت الحكم في غير صورة التخصيص قائم واما ان المعارض الموجود لا يصلح معارضا فلان
المعارض انما هو ثبوت ان الحكم غير ثابت في هذه الصورة المعينة ولا يلزم من عدم الحكم في هذه

الصورة

الصورة عدمه في الصورة الاخرى فان عدم الحكم في هذه الصورة لا يكون منافيا لثبوت
الحكم في الصورة الاخرى فثبت ان المقتضي قائم والمانع مفقود فوجب القول بثبوت الحكم الثالث
ان عليا رضي الله عنه تمسك في الجمع بين الاختين في الملك بقوله او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص
بالبنت والاخت ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتجوا بان العام المخصوص
لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه صرفه عن الظاهر وحينئذ لا يكون حمله على بعض المحامل اولى
من بعض فيصير مجملا لانا لا نسلم انه ليس البعض اولى من البعض بل عندنا يجب حمله على الباقي والله اعلم

المسئلة الثامنة قال ابن سريج لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم
يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذ يجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به
ابتداء ما لم تظهر دلالة مخصصة واحتج الصيرفي بامور احدها لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد
طلب انه هل وجد مخصص ام لا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد ما يقتضي صرف
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذاك مثله بيان الملازمة انه لو لم يجز التمسك
بالعام الا بعد طلب المخصص لكان ذاك لاجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم في
التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما في الحكم بيان ان التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما
يوجب العدول الى المجاز هو ان ذلك غير واجب في العرف لان اهله يحملون الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول ام لا واذا وجب ذلك في العرف وجب ايضا في الشرع
لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وثانيها ان الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب
ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات ظن الحكم واحتج ابن سريج بان تقدير قيام المخصص لا يكون العموم
حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم حجة وان لا يكون والاصل
ان لا يكون حجة ابقاء الشرع على حكم الاصل والجواب ان ظن كونه حجة اولى من ظن كونه غير حجة
لان اجراءه على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا الفرق ثبت التفاوت فلزم ذلك ثبوت
الظن فيرجع اذا لم نجد بعد البحث المخصص فذاك لا سبيل اليه الا بان يجتهد في الطلب ولا
يجد لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يورث الا الظن الضعيف والله اعلم

القسم الثالث فيما يقتضي تخصيص العموم والكلام في هذا القسم يقع في اطراف اربعة
احدها الادلة المتصلة المخصصة وثانيها الادلة المنفصلة المخصصة وثالثها بناء العام
على الخاص ورابعها ما يظن انه من مخصصات العموم وليس كذلك القول في الادلة المتصلة المخصصة

وفيه أبواب الباب الأول في الاستثناء المسألة الأولى الاستثناء إخراج بعض الجملة
عن الجملة بلفظ إلا ولا يستقل بنفسه أو ما أقيم مقامه وبيان ما لا يدخل في الكلام إلا
لاحتاج بعضه بلفظ ولا يستقل بنفسه والدليل على صحة هذا التعريف أن الذي يخرج
بعض الجملة منها إما أن يكون مخصوصا كدلالة العقل والعادة وهذا خارج عن هذا التعريف
وإما أن يكون لفظا وهو إما أن يكون منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة وإلا كان لغوا وهذا
أيضا خارج عن الحد أو متصلا وهو إما التقييد بالصفة فالذي خرج لم يتناوله لفظ
المقيد بالصفة لأنك إذا قلت أكرمني بني تميم الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال
لم يتناول القصار بخلاف قولنا أكرم بني تميم إلا زيدا فإن الخارج وهو زيد تناوله صيغة
الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط وأما التقييد بالغاية فالغاية قد تكون داخلة
كما في قوله تعالى إلى المرافق بخلاف الاستثناء فهذا التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه
المسألة الثانية يجب أن يكون الاستثناء متصلا بالمستثنى منه عادة واحترزنا بقولنا عادة
عما إذا طال الكلام فإن ذلك لا يمنع من اتصال المستثنى وكذلك قطع الكلام بالنفس والسعال
لا يمنع من اتصاله به وعن ابن عباس أنه جوز الاستثناء المنفصل فمن الرواة من حمل
المراد هنا ما إذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم أظهر نيته بعده فإنه يدين فيما بينه وبين الله
مما نواه لنا وجهان الأول لو جاز تأخير الاستثناء لما استقر شيء من العقود من الطلاق
والعتاق ولا يحصل الحنث لاحتمال الجواز من جعله الاستثناء فيتغير حكمها الثاني نعلم بالضرورة
أن من قال اليوم لوكيله بع داري من أي شخص كان ثم قال بعد غد إلا من زيد فإن أهل العرف
لا يحملون هذا الاستثناء عائدا إلى ما تقدم احتجوا بأنه يجوز تأخير النسخ والتخصيص فكذا
الاستثناء والجواب يبطل بالشرط وخبر المبتدأ ثم يطالبهم بالجامع والله أعلم بالصواب
المسألة الثالثة استثناء الشيء من غير جنسه باطل على سبيل الحقيقة جائز على سبيل المجاز
الدليل على الأول أن الاستثناء من غير جنس لو صح لصح إما من اللفظ أو من المعنى والأول باطل
لأن اللفظ الدال على الشيء بوضعه دال على ما لكان الخصوص مسماه واللفظ إذا لم يدل على
شيء امتنع إخراجه منه فصرفه عنه والثاني أيضا باطل لأنه لو جاز حمل اللفظ على المعنى
المشترك بين مسماه وبين المستثنى لصح الاستثناء كل شيء من كل شيء لأن كل شيئين
لا بد وأن يشتركا في بعض الوجوه فإذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما
علما

لم يصحح

علمنا أن العرب لم تستعمل استثناء كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم واحتجوا
بالقرآن والشعر والمعقول أما القرآن فجاء بآيات أحدها قوله عز وجل وما كان لمؤمن أن
يقتل مؤمنا إلا خطأ فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس وهو ما كان منهم بل من الجن وثانيها
ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم وثالثها وما لهم به من علم
إلا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم وخامسها لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما و
السلام ليس من جنس اللغو وأما الشعر فبيت ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس
وقول النابغة وما بالربع من أحد إلا أواري والأواري ليس من جنس الأحد وأما
المعقول فهو أن الاستثناء تارة يقع عما يدل اللفظ عليه دلالة المطابقة والتضمن وتارة
عما يدل عليه دلالة الالتزام فإذا قال له علي العشرة إلا ثوبا فمعناه قيمة ثوب
والجواب أما قوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ فجوابه أن إلا ههنا ليس
استثناء بل هو بمعنى لكن أو يقال وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا إذا أخطأ فقتل على
ظنه أنه ليس من المؤمنين إما بأن يختلط بالكفار فظن الرجل أنه منهم أو بأن يرى من بعيد
فظنه صيدا أو حجرا وأما قوله إلا إبليس فيحتمل أنه كان من الملائكة ولا يبعد الدلالة
على كونه من الجن بعد كونه من الملائكة سلمنا أنه ليس من الملائكة لكن إنما حسن الاستثناء
لأنه كان مأمورا بالسجود كما أن الملائكة كانوا مأمورين بذلك وكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود
إلا إبليس وأما قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض وإلا اتباع الظن فقد اتفق النحاة
على أنه ليس باستثناء ثم فسر البصريون بقوله لكن اتباع الظن والكوفيون
بقوله سوى اتباع الظن والجواب عن الشعر أن الأنيس سواء فسرناه بالمؤنس
أو بالمبصر أمكن إدخال اليعافير والعيس فيه وعن الثالث أنه لو صح الاستثناء
من المعنى لزم صحة استثناء كل شيء من كل شيء على ما بيناه والله أعلم المسألة الرابعة
أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومن الناس من قال شرط المستثنى أن لا يكون أكثر من
الباقي بل يجب كونه مساويا أو أقل وقال القاضي يشترط أن لا يكون أكثر ولا مساويا بل أقل وبيّن
على فساد القولين أن الفقهاء أجمعوا على أن من قال لفلان علي عشرة إلا تسعة يلزمه واحد
ولولا أن هذا الاستثناء صحيح لغة وشرعا وإلا لما كان كذلك وهذا على فساد القول الثاني
خاصة قوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك وقال حكاية عن إبليس لأغوينهم

اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو كان المستثنى اقل من المستثنى منه لزم من اتباع المستثنى
وهم المخلصين ان يكون كل واحد منهما اقل من الاخر وذلك محال بخلاف العاشر ان المقتضي
لفساد الاستثنا قائم وما لاجله ترك العمل به في الاقل غير موجود في المساوي والاكثر فوجب
ان يفسد الاستثنا في المساوي والاكثر بيان مقتضي الفساد ان الاستثنا بعد المستثنى منه
انكار بعد الاقرار وانه غير مقبول بيان الفارق ان الشي القليل يكون في معرض النسيان
لقلة التفات النفس اليه والكثير يكون متذكرا محفوظا لكثرة التفات العقل اليه واذا
اقر بالعشر فربما كان يظن العشر منقصا بشي قليل وان كان تاما لكنه ادى منها شيئا
قليلا ثم انه نسي ذلك القدر لقلته فلذلك اقر بالعشرة الكاملة ثم انه بعد الاقرار تذكر ذلك
القدر فوجب ان يكون متمكنا من استدراكه فاذا جاز ذلك شرع استثنا الاقل ولم
يوجد هذا المعنى في استثنا المثل او الاكثر لما ذكرنا ان الكثير مظنة الذكر واذا ظهر الفارق
بقي المقتضي سليما عن المعارض الجواب عندنا الاستثنا مع المستثنى كاللفظ الواحد
الدال على ذلك القدر وعلى هذا التقرير يسقط ما ذكرتم والله اعلم المسالة الخامسة الاستثنا
من الاثبات نفي ومن النفي اثبات مثال الاول قوله عز وجل فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مثال
الثاني قوله عز وجل ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وزعم ابو حنيفة رحمه الله ان الاستثنا
من النفي لا يكون اثباتا قال لان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى
الاستثنا بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات لنا انه لو لم يكن الاستثنا من النفي
اثباتا لما كان قولنا لا اله الا الله موجبا ثبوت الالهية لله جلاله بل كان معناه نفي الالهية
عن غيره فاما ثبوت الالهية له فلا ولو كان كذلك لما تم الاسلام ولما تم الاسلام علمنا انه يفيد
الاثبات احتج ابو حنيفة رحمه الله عليه بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ولا صلاة الا بطهور
ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء بل يدل على عدم
صحتها عند عدم هذين الشرطين والله اعلم المسالة السادسة الاستثناات اذا تعددت
فان كان البعض معطوفا على البعض بحرف العطف كان الكل عائدا الى المستثنى منه كقولك لفلان
عندي عشرة الا اربعة وخمسة وان لم يكن كذلك عاد الاستثنا الثاني ان كان اكثر من الاول او مساويا
له عائدا الى الاول كقولك لفلان علي عشرة الا اربعة الا خمسة او الا اربعة وان كان اقل منه
الى الاول كقولك لفلان علي عشرة الا خمسة الا اربعة فالاستثنا الثاني اما ان يكون عائدا الى الا

الاستثنا الاول فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا او لا الى واحد منهما والاول
هو الحق والثاني باطل لان الاقرب اذا لم يكن اولى فلا اقل من المساواة والثالث
ايضا باطل لوجهين احدهما ان المستثنى منه مع الاستثنا الاول لا بد وان يكون احدهما
نفيا والاخر اثباتا فالاستثنا الثاني لو عاد اليهما معا والاستثنا من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي فيكون الاستثنا الثاني قد نفى عن احد الامرين ما اثبته للاخر فيحصل
النقصان بالزيادة ويبقى ما كان حاصلا قبل الاستثنا الثاني فيصير الاستثنا الثاني لغوا وثانيها
ان الاستثنا الثاني لو رجع الى الاستثنا الاول والى المستثنى منه معا لزم ان يكون نفيا واثباتا
معا وهو محال فان قلت النفي والاثبات انما يتنافيان لو وردا على شي واحد من وجه واحد فاما
عند تغايرهما فلا قلنا فيما قلت لنفرض انه قال علي عشرة الا اربعة الا واحدا
فالاستثنا الثاني لما رجع الى الاستثنا الاول اقتضى ذلك اثبات ذلك الدرهم المستثنى منه
ولما رجع الى المستثنى منه اقتضى ذلك نفي ذلك الدرهم عن المستثنى منه وهو محال واما
الرابع وهو ان لا يرجع الاستثنا الثاني الى الاستثنا الاول ولا الى المستثنى منه فهو
باطل بالاتفاق المسالة السابعة الاستثنا المذكور عقيب الجمل الكثيرة هل يعود اليها
باسرها ام لا مذهب الشافعي رحمه الله عليه واصحابه عوده الى الكل ومذهب الامام ابي حنيفة
رحمه الله عليه واصحابه اختصاصه بالجملة الاخيرة ومذهب القاضي منا والمرتضى من الشيعة
الى التوقف الا ان المرتضى توقف للاشتراك والقاضي لم يقطع بذلك ايضا ومنهم من فصل
القول فيه وذكروا فيه وجوها وادخلها في التحقيق ما قال ابو الحسين من ان الجملتين اما ان يكونا
من نوع واحد او يكونا من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون
كذلك فان كان الثاني فاما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او متفقي الاسم مختلفي الحكم او مختلفي
الاسم متفقي الحكم فالاول كقولك اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال والاظهر ههنا
اختصاص الاستثنا بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها
الى جملة اخرى مستقلة بنفسها الا وقد تم غرضه من الاول ولو كان الاستثنا راجعا الى
جميع الجمل لم يكن قد تم مقصوده من الجملة الاولى والثاني كقولنا اطعم ربيعة واخلع على
ربيعة الا الطوال والثالث كقولنا اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والحكم ههنا ايضا
كما ذكرنا لان كل واحدة من الجملتين مستقلة فالظاهر انه لا ينتقل من احداهما الا وقد

عرضة الكلمة منها واما اركان احدى الجملتين متعلقة بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى حضرا في الثانية
كقوله اكرم ربيعة واخلع عليهم وحصر الا الطوال او اسم الاولى حضرا في الثانية كقوله اكرم ربيعة
واخلع عليهم الا الطوال في الاستثناء وهذين القسمين راجع الى الجملتين لا الثانية لا استقلال الاخرى الاولى
فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما واما اركان الجملتان نوعين الكلام فاما ان يكون القصة واحدة
او مختلفة فان كانت مختلفة فهو كقولنا اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلد العلامة فالاستثناء
يرجع الى الجملة لا استقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها واما اركان القصة واحدة فهو كقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات فالقصة واحدة وانواع الكلام مختلفة فالجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة
خبر والاستثناء فيها يرجع الى الجملة الاخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها والانصاف
ان هذا التقسيم حق ولكنا اذا اردنا المناظرة احتجنا الى الوقف لا بعين صورة الاشتراك بل بمعنى ان الاصل
حكمه في اللغة وهذا اصل احيا القاضي ولصحيح الشافعي رحمه الله عليه نص اولها ان الشرط متى تعقب
جملا عاد الى الكل فكذا الاستثناء والجامع ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه وانما جعلناه في
لان قوله تعالى الا انه الغفور الرحيم جار مجرى قوله تعالى الا ولكنهم الفاسقون ان لم يتوبوا ويعرف
من هذا الدليل قولهم اجمعنا على ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى عائد الى كل الجمل والاستثناء بعد المشيئة
جاز ان يكون كذلك وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة
لانه لا فرق بين ان تقول رايت بكر بن خالد وبكر بن عمرو وبين ان تقول رايت البكرين فاذا كان الاستثناء الواقع
عقيب الجملة راجعا اليها فكذا ما صار بحكم العطف كالجملة الواحدة وثالثها انه تعالى لو قال
فاجلدوهم الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
لكان ركيكا جدا مستهجنا فنريد الاستثناء عن كل الجمل لا يطول الكلام بذكر الاستثناء عقيب
الجملة الاخرى مع هذه الصورة يكون الاستثناء راجعا الى كل الجمل والاصل في الكلام الحقيقة
واذا سكونه حقيقة في هذه الصورة كان كذلك في سائر الصور دفعا للاشتراك ورابعها
لو قال العلماء على عشرة وخمسة الا سبعة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين والاصل
في الكلام الحقيقة واذا ثبت ذلك في صورة كذا في غيرها دفعا للاشتراك ولصحيح ابي حنيفة
رحمه الله عليه نص احدها ان الدليل يقتضي اعتبار الاستثناء ترك العمل به في الجملة الواحدة
ضرورة العمل بالثابت في سائر الجمل باق على الاصل لا استثناء يمنع ابطال العموم عن ظاهره
ومخالفة الاصل بيان ان الظاهر في الاستثناء الاستقلال به بالدلالة على الحكم ولا بعض تعلقه

بشيء لبلا انصرافها وتعلقه بالجملة الواحدة يكون خروجها عن اللغوية فلا حاجة الى تعلقه
بسائر الجمل واذا احتمل الثاني والعائد وتساويه لا يجوز عوده الى الجمل الكثيرة والحكم فانه يصار
مجوزا فيها ان ينزل منزلته مختصا بالجملة الاخيرة فمع هذا اسرع قولنا وقلنا فيهم وجهان
الوجه الاول انا واهل اللغة المصريين على ان للقرب تاثيرا في هذا المعنى بدلالة اجود اربع
الاول انا واهل اللغة البصريين على انه اذا اجتمع على المعمول الواحد عاملان فاعمال الاقرب اولى
الثاني انهم قالوا في ضرب زيد عمرا وضربته ان هذه الهاء ترجع الى عمرو المضروب اولى من
ارتفع الا زيد الضارب للقرب الثالث انهم قالوا في قولنا ضربت سلمى سعدى ان لبس الاعراب
اللفظ لا في جمعا يحمل احدهما بالفاعلية اولى من الاخر في عمرو المجاورة قالوا الفعل
بالفعل اولى بالفاعلية الرابع انهم قالوا في قولهم اعطي زيد عمرا بكرا انه لما احتمل ان يكون
كل واحد من عمرو وبكر مفعولا اولا ولبس في اللفظ ما يعين الترجيح وجب اعتبار القرب القصير
الثاني ان كل من صرف الاستثناء الى الجمل واحدة خصصه بالاخيرة فصرفه الى غيرها خرق
للاجماع فهذا تمام هذه الحجة وثانيها ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل لو نص الى جميعها
لحال الظاهر مع كل استثناء بعضها او لا مع كل الاستثناء المصرح به في اخر
الجمل هو الراجع الى جميعها والاول باطل لان الاضمار خلاف الاصل ولا تجاز الية الا
للضرورة ولا ضرورة هاهنا والثاني ايضا باطل لان العامل في نصب ما بعد الاستثناء هو ما
قبله من فعل او تقدير فاذا قدرنا رجوع ذلك الاستثناء الى كل الجمل كان العامل في نصب
المستثنى اكثر من الواحد لكن لا يجوز ان يعمل عاملان في اعراب واحد لما ثبت ان فلان سيبويه نص
عليه وقوله حجة واما ثالثا فلانه يحتمل على ان الواحد يجوز ان يستقل فهو محال وثانيها ان الاستثناء
من الاستثناء يختص بما يليه فكذلك في سائر الصور دفعا للاشتراك عن الوضع ورابعها ان الجملة اذا كان
كل واحدة منها مستقلا بنفسه فالظاهر انه لم يتنقل عن واحدة منها الى غيرها الا وقد تم عرضه منه
لانه كان السكوت يدل على استكمال الغرض من الكلام فكذا الشروع في كلام اخر بانفصاله عن الاول
يدل على استكمال الغرض من الكلام الاول فهذا اصل حكما في رجوع الاستثناء الى كل الجمل
المقتضية بعمومه لكنه قولنا انه لما استقل عن الكلام الاول ثم عرضه فيه واصح الترجيح
المرتفع على الاشتراك اما جواز احدهما ان العامل اذا ما الاضمرت على خلاف الواحد جاز الواحد
جاز ان يستفهم المخاطب هل اراد الاستثناء الواحد من الجملتين او من الجملة الواحدة والاستفهام

دليل الاشتراك وبيانها انا وجدنا الاستثناء في القرآن والعربية تارة عائدا الى كل الجمل واخرى
مختصا بالاخيرة وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك وبيانها ان القائل اذا قال
ضربت غلماني واكرمت جيراني قائما او في الدار او يوم الجمعة احتمل ما ذكره من الحال والظرفين
ان يكون المطلوب به جميع الافعال وان يكون ما هو اقرب والعلم باحتمال الامرين عند اهل اللغة
ضروري واذا صح ذلك في الحال والظرفين صح ذلك في الاستثناء والجامع ان كل واحد منهما فضلة
ياتي بعد تمام الكلام فهذا مجموع ادلة القاطعين من ادلة الشافعية والجواب عن الاول
قوله انهما اشتركا في عدم الاستقلال وافتقاره الى المخصص فلم لا يلزم من اشتراكهما في بعض
الوجوه اشتراكهما في كل الاحكام قوله انا نبين ان الشرط والاستثناء واحد قلنا ان ادعيتم
انه لا فرق بينهما اصلا كان قياسا لاحدهما على الاخر وقياس الشيء على نفسه وان يلتزم الفرق طالبناكم
بالجامع وبعد بيان الجواب يكون عن الاسناد لا يطلبه الله تعالى والجواب عن الثاني انكم ادعيتم
انه لا فرق بين الجملة الواحدة وبين الجمل المعطوف بعضها على بعض كان قياسا لاحدهما على الاخر وقياس
الشيء على نفسه وان يلتزم الفرق طالبناكم بالجامع وعن الثالث انه يكره رعاية الاختصار بتكرار
الاستثناء عقب الجمل الذي على ما يصير عوده الى الكل وذلك لا يقدح في الفصاحة وعن الرابع
ان هناك انما يرجع الاستثناء الى الجمل لانه لا يستقل اعتبار كلام العاقل ولما تعذر تعويده الى
احد الجمل وجب رجوعه اليها وهذه الصورة غير حاصلة في باب الحواضع واما ادلة
الحنفية فالجواب عن الاول من وجهين احدهما انه ينتقض بالاستثناء بمشيئة الله تعالى و
بالشرط فان ذلك غير مستقل بنفسه مع انها تعود الى كل الجمل عندكم فان طلب الفرق
بجواز الشرط وان تأخر صورته فهو مقدم معنى واذا كان مقدما صار كل واحد يعقبه شروطه
واما الاستثناء بالمشيئة فانه يقتضي صيرورة الكلام بأسره موقوفا فلا يختص بالبعض قلت
لا نسلم ان الشرط يجب ان يكون مقدما على الكل بل يجوز ان يكون مقدما على الجملة الاخيرة ولئن سلمنا
ذلك فلا نسلم ان المقدم يقتضي الرجوع الى الكل بل الجملة تكون مختصا بما يليه واما الاستثناء
بالمشيئة فلا نسلم ان يقتضي كون الكل موقوفا بل يختص ذلك بالجملة الاخيرة والاصوب للحنفية
ان يمنعوا صورة الالزام حتى يتم دليلهم وبيانها لا نسلم ان الاستثناء على خلاف الاصل
قوله لانه يوجب صرف العموم عن ظاهره قلنا لا نسلم ان الاستثناء على خلاف الاصل قوله لانه
يوجب صرف العموم عن ظاهره قلنا لا نسلم فانا بينا في مسألة ان العام المخصوص بالاستثناء لا يكون مجازا

ان اللفظ العموم مع لفظ الاستثناء يصير كاللفظ الواحد الدال على ما بقي بعد الاستثناء وعلى
هذا التقدير لا يكون الاستثناء على خلاف الدليل وعن الثاني لا نسلم انه لا يجوز ان يجتمع على
المعمول الواحد عاملان ونص سيبويه على انه لا يجوز معارض بنص الكسائي على انه يجوز وقوله
يجتمع على الاسم الواحد مؤثران مستقلان قلنا انه ان العوامل الاعرابية معرفات لا مؤثرات و
اجتماع المعرفات على الواحد غير ممتنع وعن الثالث ان الاستثناء من الاستثناء لو عاد اليه والى
المستثنى منه لزم التناقض فان المذكورين فيما تقدم وذلك غير حاصل في الاستثناء من الجمل وعن
الرابع ان قولكم انه لم يشتغل عن احدى الجملتين الى غيرها الا بعد فراغه من الاولى
ان عنيتم به انه لم يشتغل منها الى غيرها الا بعد فراغه من جميع احكام الاولى فهذا ممنوع بل هو
اول المسألة لان عندنا من احكامها ذلك الاستثناء الذي ذكره في اخر الجمل وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه
لنتكلم فيه واما ادلة الفريق المرتضى فالجواب عن الاول والثاني ما تقدم في باب العموم وعن
الثالث انا لا نسلم التوقف في الحال والظرفين بل يختصهما بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة رحمة الله عليه
وبالكل على قول الشافعي رحمة الله عليه سلمنا التوقف لكن لا على سبيل الاشتراك بل على سبيل انا
لا ندري ان الحق ما هو عند اهل اللغة فان يتمسك على الاشتراك بالاستفهام والاستعمال كان ذلك عنه
عودا الى الطريقين الاولين سلمناه فلم قلت انه يجب ان يكون الامر كذلك في الاستثناء قوله الجامع
هو كون كل واحد من هذه الثلاثة فضلة يأتي بعد تمام الكلام قلنا الاشتراك في بعض الوجوه لا يقتضي
التساوي في جميع الوجوه والله اعلم

الباب الثاني في التخصيص بالشرط المسألة

الاولى الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فلا يرد عليه العلة لانها نفس المؤثر
والسبب لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط ذاتها لان العلة يتوقف عليه في ذاتها فهذا
هو الشرط الشرعي وهو كالاحصان فهو شرط اقتضاء الزنا وجوب الرجم المسألة الثانية
صيغة الشرط ان واذا يجدهما الاشتراك في كون كل واحد منهما صيغة الشرط يفترقان في ان ان
تدخل على المحتمل لا على المتحقق واذا تدخل عليهما تقول اذا طلع البدر واذا احمر البسر واذا دخلت الدار
فالاول محقق والثاني محتمل ولا تقول ان احمر البسر الا اذا لم يتعين ذلك المسألة الثالثة
في ان المشروط متى يحصل وذلك يستدعي تقديم مقدمة وهي ان الشرط على اقسام ثلاثة احدها الذي
يمكن ان يدخل في الوجود دفعة واحدة بتمامه سواء كان ذلك لانه في نفسه واحد لا تركيب فيه
او ان كان مركبا لكن لا يدخل شيء من اجزائه في الوجود الا مع الاخر وثانيها ما يستحيل ان يدخل

بجميع اجزائه في الوجود كالكلام والحركة فان المتكلم باللفظ بعد حصول جزء اللفظ الاول
منها لم يكن الثاني حاصلا وحين حصل الثاني صار الاول ماضيا وبالجملة فانه يمتنع ان يدخل في الوجود
ان المجموعة وبان شيئا من اجزائه ثم سواء كان هذه المقسومات الثلاثة فالشرط اما عدمها
او وجودها فان كان الشرط عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلاثة في اول زمان عدمها وان
كان الشرط وجودها فنقول اما في القسم الاول فالحكم يحصل مقارنا لاول زمان وجود الشرط
واما في القسم الثاني فانه يحصل عند حصول اخر جزء من اجزاء الشرط لانه ليس لذلك المجموع
وجود في الخارج بل اهل العرف يحكمون عليه بالوجود وانما يحكمون عليه بذلك عند حصول اخر
جزء من اجزائه في الوجود والحكم كان معلقا على وجوده فوجب ان يحصل الحكم في ذلك الوقت
واما في القسم الثالث فحصول وجوده حقيقة انما يصح عند دخول جميع اجزائه في الوجود دفعة
لكنا في القسم الثاني عدلنا عن هذه الحقيقة للضرورة وهي مفقودة في هذا القسم فوجب اعتبار
الحقيقة حتى انه ان حصل مجموع اجزائها دفعة واحدة يترتب الحكم عليه والا فلا هذا هو مقتضى
البحث الاصولي اللهم الا اذا قام دليل شرعي على العدول عنه المسألة الرابعة الشرطان
اذا دخلا على جزاء واحد فان كانا شرطين على الجمع لم يحصل المشروط الا عند حصولهما معا
وهو كقوله ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق ولو رتب عليها اجزاء بين كان لكل واحد من
الشرطين معتبرا في كل واحد من الجزائين لا على التوزيع بل على الجمع وان كان على سبيل البدل
كان كل واحد منهما كافيا في الحكم كقوله ان دخلت الدار او كلمت زيدا المسألة الخامسة الشرط
الواحد اذا دخل على مشروطين فاما ان يدخل عليهما على سبيل الجمع او على البدل فالاول
كقولك ان زنيت جلدتك وغربتك ونفيتك. احدهما مع ان التعيين الى الفاعل المسألة
السادسة اختلفوا في ان الشرط الداخل على الجمل هل يصح حكمه اليها باكمله ما سبق
الامامان ابو حنيفة والشافعي رحمة الله عليهما على رجوعها الى الكل وذهب بعض الادباء الى
انه يختص بالجملة التي تليه حتى انه ان كان متاخرا اختص بالجملة الاخيرة وان كان متقدما اختص
بالجملة الاولى والمختار التوقف كما في مسألة الاستثناء المسألة السابعة اتفقوا على جواز
ايصال الشرط بالكلام ودليله ما مر في الاستثناء واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط
يكون الخارج اكثر من الباقي وان اختلفوا فيه في الاستثناء المسألة الثامنة لا نزاع في جواز تقديم
الشرط وتاخيره انما النزاع في الاولى فعندنا ان يكون الاولى هو التقديم خلافا للفراء

لنا

لنا ان الشرط متقدم في الرتبة على الجزاء لانه يؤثر المؤثر فيه وما يستحق التقديم طبعا
يستحق التقديم وضعا والله اعلم

الباب الثالث في تخصيص العام

بالغاية والصفة وفيه فصلان الاول في تخصيص العام بالغاية وفيه ابحاث الاول الغاية الشيء
نهايته وطرفه ومقطعه الشيء الذي يليها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وايديكم الى المرافق الثاني التقييد بالغاية يقتضي ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف ما قبلها لان الحكم
لو بقي فيما وراء الغاية لم يكن الغاية مقطعا فلم يكن الغاية غاية والاولى ان يقال الغاية اما ان
يكون منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل او لا يكون
كذلك كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان المرفق غير منفصل عن اليد
بمفصل محسوس اما القسم الاول فيجب ان يكون حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبله لان
انفصال احدهما عن الاخر معلوم بالحس واما الثاني فلا يجب ان يكون حكم ما بعده بخلاف
ما قبله لانه لما لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمفصل معلوم لم يكن تعيين بعض المفاصل
لذلك اولى من تعيين بعض فههنا دخول ما بعده فيما قبله الرابع يجوز اجتماع الغايتين
كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن فههنا الغاية في الحقيقة هي الاخيرة
وعبر عن الاول لقربه منها واتصاله بها الفصل الثاني في تقييد العام بالصفة والصفة
اما ان يكون مذكورة عقيب شيء واحد كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك في عودها اليها او عقيب شيئين
وههنا فاما ان يكون احدهما متعلقا بالاخر كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين فههنا الصفة
تكون عائدة اليهما واما ان لا يكون كذلك كقولك اكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فههنا
الصفة عائدة الى الجملة الاخيرة وان كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء القول في
تخصيص العام بالادلة المنفصلة فنقول تخصيص العام اما ان يكون بالعقل او بالحس او
بالدلائل السمعية وهو على خمسة تخصيص المقطوع بالمقطوع وتخصيص المقطوع بالمظنون
ولنعقد لكل واحد فصلا الفصل الاول في تخصيص العموم بالعقل هذا قد يكون
بضرورة العقل كقوله تعالى خالق كل شيء فانا نعلم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه وبنظر
العقل كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانا نخصص الصبي
والمجنون لعدم الفهم في حقهما ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل والاشبه
انه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ لانه لا خلاف في المعنى لان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم

وجه التصور والعقل منع من ثبوته في بعض الصور فبان ان الحكم ليس هو مقتضى العقل والعقل
معلوم صدقه والتخصيص وهو محال وترجيح النقل على العقل وهو محال لان العقل اصل النقل
والقدح في العقل قدح في اصل النقل والقدح في الاصل لتصحيح الفرع يوجب القدح
فيهما معا واما ان نرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم
بالعقل واما البحث اللفظي هو ان العقل هل يسمى مخصصا ام لا فنقول ان اردنا
بالمخصص الامر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ هو ان العقل هل يسمى العام ببعض مسمياته
فالعقل غير مخصص لان المخصص لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم ولكن على هذا
التفسير وجب ان لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة للسنة لان المؤثر في ذلك الاختصاص
هو الارادة لانك لا … بل جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا
نعم لان من سقطت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل الفصل
الثاني في التخصيص بالحس وهو كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه لم يكن من السماء
والعرش والكرسي وفيه الفصل الثالث في تخصيص المقطوع بالمقطوع المسالة الاولى
تخصيص الكتاب بالكتاب جائز خلافا لبعض اهل الظاهر لنا انه وقع دليل جوازه لان
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن وكذلك قوله ولا تنكحوا المشركات مع قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب لا يخلو
اما ان يجب … دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه وذلك محال واما ان يرجح احدهما
على الاخر وحينئذ … ان كان على سبيل التخصيص فقد حصل الغرض وان كان بالنسخ
فقد حصل الغرض ايضا لان كل من جوز نسخ الكتاب بالكتاب جوز تخصيصه به ايضا احتجوا
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان الى الرسول فوجب ان لا يحصل البيان الا
بقوله والجواب انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولان
تلاوة النبي عليه السلام انه المخصص ما … له المسالة الثانية في تخصيص السنة المتواترة
بالسنة المتواترة انه جائز ايضا لان العام والخاص منهما اذا اجتمعا فاما ان يعمل بمقتضاهما
او يترك العمل بهما او يرجح العام على الخاص وهذه الثلثة باطلة بالاجماع فلم يبق الا تقديم
الخاص على العام المسالة الثالثة تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولا كان او فعلا جائز
للدليل الذي مر وايضا فقد وقع ذلك اما بالقول فلانهم خصوا عموم قوله تعالى يوصيكم الله

في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وبقوله عليه السلام لا نورث … واما
بالفعل فلانهم خصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
بما تواتر عنه عليه السلام من رجم المحصن واما تخصيص السنة المتواترة بالكتاب جائز وعن
بعض فقهاء اصحابنا انه لا يجوز ودليله التقسيم الذي مر المسالة الرابعة في تخصيص الكتاب
والسنة المتواترة بالاجماع جائز لانه وقع فانهم خصصوا آية الارث بالاجماع على ان العبد
لا يرث وخصصوا آية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما تخصيص
الاجماع بالكتاب والسنة المتواترة فانه غير جائز للاجماع ولان اجماعهم على الحكم العام مع سبق
المخصص خطأ والاجماع على الخطأ لا يجوز والله اعلم المسالة الخامسة في تخصيص الكتاب والسنة
المتواترة بفعل الرسول عليه السلام هل يجوز ام لا والتحقيق فيه ان اللفظ العام اما ان يكون
متناولا للرسول عليه السلام او لا يكون متناولا له فان كان متناولا له كان ذلك الفعل
مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون مخصصا للعموم في حق غيره فيه … ان دل دليل
على ان حكم غيره كحكمه في ذلك مطلقا او في الكل الا ما خصه الدليل او في تلك الواقعة
كان ذلك تخصيصا في حق غيره ولكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع
ذلك الدليل وان لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره واما ان كان اللفظ
العام غير متناول للرسول عليه السلام بل للامة فقط فان قام الدليل على ان حكم
الامة مثل حكم النبي صلى الله عليه صار العام مخصوصا بمجموع فعل الرسول مع ذلك
الدليل والا فلا واحتج من منع هذا التخصيص مطلقا بان المخصص للعام هو الدليل الذي
دل على وجوب متابعته وهو قوله تعالى فاتبعوه وذلك اعم من العام الذي دل على بعض
الاشياء فقط والتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على الخاص وانه غير جائز والجواب ان
المخصص ليس هو مجرد قوله فاتبعوه بل هو مع ذلك الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي
يدعى تخصيصه بالفعل المسالة السادسة … مقتضى العموم بحضرة الرسول
عليه السلام فلم ينكر عليه فعدم الانكار من الرسول قاطع في تخصيص العام في حق ذلك
الفاعل اما في حق غيره فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد حكمه في الكل كان ذلك
التقرير تخصيصا في حق الكل والا فلا والله اعلم الفصل الرابع في تخصيص المقطوع بالمظنون
المسالة الاولى يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا وهو قول الشافعي ومالك وابي حنيفة

وقال بعموم الخبر اصلا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص منه دليل مقطوع به والا فلا وقال
الكرخي ان كان قد خص منه بدليل منفصل صار مجازا فيجوز ذلك وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يجز
واما القاضي ابو بكر رحمه الله فانه اختار الوقف لان العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان
وخبر الواحد اخص من العموم فوجب تقديمه على العموم انما قلنا انهما دليلان لان العموم دليل
بالاتفاق واما خبر الواحد فهو ايضا دليل لان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل به
واجبا فكان دليلا واذا ثبت ذلك وجب تقديمه على العموم لان تقديم العموم عليه يفضي الى الغائه
بالكلية اما تقديمه على العموم لا يفضي الى الغاء العموم بالكلية فكان اولى كما في سائر المخصصات
واما جمهور الاصحاب فقالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم القران بخبر الواحد وبيانه بصور خمسة
احدها انهم خصصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بما رواه الصديق انه عليه السلام قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث وثانيها خصصوا عموم قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بخبر محمد بن مسلمة
والمغيرة بن شعبة انه عليه السلام جعل للجدة السدس لان المتوفاة اذا خلفت زوجا واختا [وجدة]
فللزوج الربع كمله وللبنت النصف ثلاثة وللجدة السدس اثنان فعالت المسئلة الى ثلاثة عشر وكانت
من اثنى عشر فلم يبق شيء للبركة وثالثها انهم خصصوا قوله تعالى واحل الله البيع بخبر ابي سعيد في المنع
من بيع الدرهم بالدرهمين ورابعها خصصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين في المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف في
سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخامسها خصصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بخبر ابي هريرة في المنع
من نكاح المراة على عمتها وخالتها وبنت اختها وبنت اخيها ولقائل ان يقول هل اجمعت الصحابة
على تخصيص هذه العمومات في هذه الصور وما اجمعت فان قلتم ما اجمعوا سقط دليلكم وان قلتم
اجمعوا قلنا لا يجوز ان يقال المخصص لهذه العمومات ذلك الاجماع فان قيل لا بد لذلك الاجماع من
مستند ولكن لم قلت ان ذلك المستند هو هذه الاخبار او ان اجماع من مستند
لا يستغنيهم بالاجماع عنه سلمنا ان ذلك المستند هو هذه الاخبار لكن لعل هذه الاخبار
كانت متواترة عندهم ثم صارت احادا عندنا واحتج المانعون بالاجماع والخبر والمعقول
اما الاجماع فهو ان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امراة لا ندري لعلها نسيت ام كذبت اما الخبر فهو ما روي انه عليه السلام قال اذا روي عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه والخبر الذي يخص
الكتاب على خلاف الكتاب فوجب رده واما المعقول فمن وجهين الاول ان الكتاب مقطوع به
وخبر الواحد مظنون والمقطوع اولى من المظنون الثاني ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص

تخصيص في الاعيان فلو جاز التخصيص في الاعيان بخبر الواحد لكان ذلك لاجل ان تخصيص
العام اولى من الغاء الخاص وهذا المعنى قائم في النسخ فكان يلزم جواز النسخ بخبر الواحد ولما
لم يجز ذلك علمنا ان ذلك ايضا غير جائز والجواب عن الاول انا لا ندعي تخصيص العموم بكل
ما كان من اخبار الاحاد حتى يكون ذلك واردا علينا وانما نجوز بالخبر الذي لا يكون راويه متهما
بالكذب والنسيان وهذا الشرط ما كان حاصلا ههنا لان عمر رضي الله عنه قدح في روايتها
بذلك فلم يكن واردا علينا بل هو بان يكون حجة لنا اولى وذلك لان عمر رضي الله عنه بين ان
روايتها انما صارت مردودة لكون الراوي غير مامون من الكذب والنسيان ولو كان خبر الاحاد
المقتضي لتخصيص الكتاب مردودا لكان ذكر ذلك اولى من ذكر تلك العلة وعن الثاني ان
ما ذكرتموه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فان قلتم ان ذلك يقتضي تخصيص الكتاب
لا يكون على خلافه قلنا وهاهنا كذلك فعنه وعن الثالث ان البراءة الاصلية يقينية ثم انا نتركها
بخبر الواحد فبطل قولكم المقطوع لا يترك بالمظنون ثم الاستدلال حجة التعارض وبيانه من وجهين
الاول ان الكتاب مقطوع في متنه مظنون في دلالته والخبر مظنون في متنه مقطوع في دلالته
فلم قلتم انه حصل التعارض بينهما على هذا التقدير الثاني ان الدليل القاطع لما دل على وجوب
العمل بالخبر المظنون فكون العمل مظنونا بان يقدر ذلك ان الله تعالى قال اذا حصل في
ظنكم صدق الراوي فاقطعوا ان حكمي كذا فاذا وجد ذلك الظن واستند الغاية على الحكم كما
ما قطعتم بالحكم واذا كان كذلك فلم قلتم ان التفاوت حاصل على هذا التقدير وعن الرابع ان
الاصل ليس اعتمدوا في الجواز عنه على حرف واحد وهو ان العقل ليس يابى ذلك وانما فصلنا
بينهما لاجماع الصحابة على الفصل بينهما فقبلوا خبر الواحد في التخصيص وردوه في النسخ
وهذا الجواب ضعيف لان للخصم ان يمنعوا عليه انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص [ضعيف]
وادعاء ذلك يفتقر الى ما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب
قبوله في النسخ وثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه في النسخ فوجب ان يقال انهم ما قبلوه في
التخصيص انما صرت الى الحمل بالدليل والجواب الصحيح لا يحصل الا بذكر الفرق بينهما
وهو ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء الاضعف تأثير الاقوى والله اعلم
تنبيه ما قال عيسى بن ابان والكرخي مبنيان على حرف واحد وهو ان العام المخصص
عند عيسى مجاز والعام المخصص بالدليل المنفصل مجاز عند الكرخي واذا صار مجازا

صارت دلالته مظنونة وصيغته مقطوعا وخبر الواحد متنه مظنون ودلالته مقطوع فحصل
التعادل واما من قال ذلك بانه حقيقة في العموم فيكون قاطعا في متنه وفي دلالته فلا يجوز ان
يرجح عليه المظنون فهذا هو ماخذهم والكلام عليه يتضح والله اعلم المسألة الثانية يجوز
تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس وهو قول ابي حنيفة والشافعي ومالك وابي الحسين البصري والاشعري وابي
هاشم اخيرا ومنهم من منع منه مطلقا وهو قول الجبائي وابنه ابي هاشم اولا ومنهم من فصل ثم ذكروا
فيه وجوها اربعة الاول قول عيسى بن ابان ان تطرق التخصيص الى العموم جاز والا فلا والثاني قول
الكرخي وهو انه ان خص بدليل منفصل جاز والا فلا والثالث قول كثير من فقهائنا ومنهم ابن سريج
يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلفوا في تفسير الجلي والخفي على اوجه احدها ان
الجلي هو قياس المعنى والخفي هو قياس الشبه وثانيها ان الجلي هو مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان وتعليل ذلك بانه يدهش العقل عن اتمام الفكر حتى يتعدى الى الجائع والحاقن
وثالثها قول ابي سعيد الاصطخري وهو ان الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضاؤه
والرابع وهو قول الغزالي رحمه الله ان العام والقياس ان تعادلا [...] الظن رجحنا
الاقوى وان تعادلا توقفنا واما القاضي ابو بكر وامام الحرمين فعندهما الوقف قال
امام الحرمين والقول بالوقف يشارك القول بالتخصيص من وجه ويباينه من وجه اما المشاركة
فلان المطلوب من تخصيص العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالعام والواقف يشاركه فيه
واما المباينة فهو ان القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به [...]
حجة [...] ان عموم الكتاب كعموم الخبر المتواتر ان عموم الخبر المتواتر [...]
الخبر الواحد [...] خبر الواحد والخلاف جار في الكل وكذا القول في الخبر المتواتر بالنسبة
الى عموم الكتاب [...] خبر الواحد اذا عارضه عموم الكتاب او السنة المتواترة وجب
ان يكون [...] ان العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه
اما ان العموم دليل فبالاتفاق واما ان القياس دليل فلاجماع [...] مظنون وكان
العمل به واجبا [...] الدلالة [...] القياس [...] ذلك فالتقدير
ما تقدم في المسألة الاولى واحتج المانعون بوجوه احدها ان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والحكم
المدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وثانيها ان القياس فرع النص فلو
خصصنا العموم بالقياس لقدمنا الفرع على الاصل وانه غير جائز وثالثها ان حديث معاذ دل على

انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقد الحكم في الكتاب والسنة وذلك يمنع من تخصيص النص بالقياس
ورابعها ان الامة مجمعة على ان من شرط القياس ان لا يرده النص واذا كان العموم مخالفا له
فقد رده [...] التخصيص بالقياس [...] وقد تقدم تقريره والله اعلم والجواب عن
الاول ما تقدم وعن الثاني ان القياس المخصص للنص يكون فرعا لنص اخر وحينئذ يزول الاشكال
فان قلت لما كان القياس فرعا لنص اخر وكل مقدمة لا بد منها في دلالة النص على الحكم كانت
في القياس واما المقدمات التي لا بد منها في دلالة القياس فهي مختصة بحال القياس فقط فاذن
اثبات الحكم بالقياس موقوف على مقدمات اكثر واثبات العموم على مقدمات اقل فكان اثبات الحكم
بالعموم [...] اظهر من اثباته بالقياس والاولى [...] مرجوحا [...] ضعف دلالته [...] قد يكون في دلالة
بعض العمومات على مدلوله [...] من عموم اخر على مدلوله وعند هذا يظهر ان
[...] مقالة الغزالي رحمه الله وهو ان دلالة العموم والخصوص على مدلوله اذا افتقر الى مقدمات
كثيرة ودلالة العموم الذي هو اصل القياس [...] المقدمات فلعله حينئذ يكون تلك المقدمات
مع المقدمات المختصة في القياس معا [...] العموم المخصص [...] وحينئذ لا يتوجه ما
قالوه وعن الثالث ان حديث معاذ [...] ان لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس [...]
ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك في فساد ذلك وعن الرابع ان نقول ما الذي
تريدون بقولكم شرط القياس ان لا يدفعه النص ان عنيتم به ان شرطه ان لا يكون دافعا لكل ما اقتضاه
النص فمسلم وان اردتم ان لا يكون دافعا لشيء مما اقتضاه النص فهو عين محل النزاع وعن الخامس
ما تقدم في المسألة الاولى والله اعلم المسألة الثالثة اذا قلنا المفهوم حجة فلا شك ان دلالته
اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز تخصيص العام به مثاله اذا ورد عام في ايجاب الزكاة
في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة فهذا المفهوم يقتضي تخصيص ذلك العام
ولقائل ان يقول انما رجحنا الخاص على العام لان دلالة الخاص المنطوق على مدلوله اقوى من دلالة
العام على ذلك الخاص بل الظاهر انه اضعف واذا كان ذلك كذلك كان تخصيص العام به ترجيحا للاضعف
على الاقوى وانه لا يجوز والله اعلم القول في بناء العام على الخاص اذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خبران خاص وعام وهما كالمتنافيين فاما ان يعلم تاريخهما او لا يعلم فان علم التاريخ فاما ان
يعلم مقارنتهما او يعلم تراخي احدهما عن الاخر فان علمنا مقارنتهما [...] الكل [...] ويقول
عقيبه [...] فالواجب ان يكون الخاص مخصصا للعام ومنهم من قال بل

ذكر المقرون من العام تخصيص معارضا للخاص لتساوي الأول الخاص أقوى دلالة من
العام والأقوى راجح فالخاص راجح بيان الأول أن العام يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك
الخاص أما ذكر الخاص لا يجوز إرادته من غير ذلك الخاص فيثبت استواؤهما في الثاني أن السيد إذا قال
لعبده اشتر كل لحم في السوق من اللحم ثم قال لعبده لا تشتر لحم البقر فهم منه إخراج لحم البقر
كلامه الأول الثالث أن إجراء العام على عمومه إلغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب إلغاء واحد منهما
فكان ذلك أولى فإن قلت هلا حملتم في الخيل زكوة على التطوع وقوله لا زكوة في الذكور من الخيل
على نفي الوجوب وهذا وإن كان مجازا لكن التخصيص أيضا مجاز فلم كان مجازكم أولى من مجاز ما قلنا
لأنا نعرض الكلام فيما إذا كان الوصف الزكوة في الخيل مال لا وجها في الذكور من الخيل ولأن
قوله في الخيل زكوة نص في وجوبها في الإناث فلو حملناه على التطوع لكنا قد عدلنا باللفظ عن
ظاهره في الإناث لدليل لا يتناول الإناث وليس كذلك إذا أخرجنا الذكور من قوله في الخيل زكوة
لأنا نكون قد أخرجنا من العام شيئا لدليل يتناوله وأيضا إخراجها لما إذا علمنا تأخر الخاص
عن العام فإن ورد الخاص قبل حضور وقت العمل كان ذلك بيانا للتخصيص ويجوز عند من يجوز تأخير
بيان العام عن وقت الخطاب وإن ورد بعد حضور وقت العمل كان ذلك نسخا أو بيانا لمراد
المتكلم فيما بعد دون ما قبل لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة أما إن كان العام متأخرا عن
الخاص فعند الشافعي وأبي الحسين وهم أن العام يبنى على الخاص وهو المختار وعند الشيخ
القاضي عبد الجبار أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم لنا وجوه الأول الخاص أقوى دلالة
على ما يتناوله من العام والأقوى راجح فالخاص راجح الثاني أن إجراء العام على عمومه يوجب
إلغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب إلغاء واحد منهما فكان أولى واحتج أبو حنيفة وأصحابه
رحمهم الله بأمور أحدها ما روي عن ابن عباس أنه قال كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث فإذا كان العام
متأخرا كان الأحدث فوجب الأخذ به وثانيها أن اللفظين تعارضا وعلم التاريخ فيهما فوجب تسليط
المتأخر على السابق كما لو كان الآخر خاصا والآخر ... العام الذي يخصه
الحقيقة أنا ما أسلطنا المتقدم وثالثها أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما دخل تحته
يجري مجرى ألفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا فقط من تلك الآحاد لأن قوله اقتلوا
المشركين قائم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك اقتلوا عمرا اقتلوا خالدا ولو قال ذلك بعد ما قال
لا تقتلوا زيدا لكان الثاني نسخا واحتج أن العارض على الوجه ... الخطابين كل واحد منهما

أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه آخر فيما إذا قال لا تقتلوا المشركين اليهود ثم قال بعده اقتلوا
المشركين فقوله لا تقتلوا اليهود أخص من قوله اقتلوا المشركين من حيث إن اليهود أخص من
المشرك وأعم منه من حيث إنه دخل المتقدم من الأزمان ما لم يدخل المتأخر وهو ما بين
ورود المتقدم والمتأخر فظهر أن الخاص المتقدم أعم في الأزمان وأخص في الأعيان والعام المتأخر
بالعكس وكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه آخر وإذا ثبت ذلك وجب التوقف والرجوع
إلى الترجيح كما في كل خطابين هذا شأنهما والجواب عن الأول أنه قول الصحابي فلعله يكون ضعيف
الدلالة فحجته تمام إذا كان الأحدث والخاص وعن الثاني أن الفرق ما ذكرنا من أن الخاص أقوى
من العام فوجب تقديمه عليه وأنا لو سلطنا الخاص المتأخر على العام المتقدم لدفع إلغاء
الخاص أما لو سلط العام المتأخر على الخاص المتقدم لا لزم ذلك وظهر الفرق وعن الثالث
أنه إذا كان اللفظ عاما احتمل التخصيص وليس كذلك إذا كان خاصا وأيضا لو كان قوله لا
تقتلوا اليهود متقاربا لقوله اقتلوا المشركين لخصصه ولو تأخر العام لناقضه ولم يخصصه
لأن الخاص لا يحتمل التخصيص أما الذي تمسك به أن العام ... ضعيف لأنه فرض الخاص المتقدم نهيا
فلا جرم عم الأزمان وفرض العام المتأخر أمرا للعموم لا يعم الأزمان فصح له ما ادعاه فنكون الخاص
أعم من العام من هذا الوجه أما لو فرضنا الخاص المتقدم أمرا والعام المتأخر نهيا فإنه لا
يستقيم كلامه لأن الخاص المتقدم أشكاله خاص في الأعيان وهو إنما خاص في الأزمان لأن الأمر
لا يفيد التكرار ولتقاء العام المتأخر إذا فرضناه نهيا كان أعم من المتقدم في الأعيان
بالاتفاق وفي الأزمان لأن النهي يتناول كل الأزمان ... واحد فصح أن
المتأخر أعم من المتقدم من كل الوجوه فبطل ما قاله والله أعلم أما إذا لم يعرف التاريخ بينهما
فعند الشافعي أن الخاص منهما يخص العام وعند أبي حنيفة يتوقف فيهما ويرجع إلى غيرهما أو ما
يرجح أحدهما على الآخر وهذا يشهد على أصله لأن الخاص إذا جاز أن يكون مخصصا ومخصصا
وناسخا ومنسوخا ... بحصول التردد في الوجه وإن بعد احتمال ...
على وجه ... أحدهما أنه ليس الخاص مع العام إلا ...
تخصيص العام بالخاص عند ما علم المقدم ... فعند الجهل بالتاريخ يكون الحكم أيضا
كذلك وهو ضعيف لأن الخاص المتأخر عن العام إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان تخصيصا
وإن ورد بعده كان نسخا وعلى هذا نقول إن كان العام والخاص مقطوعين أو مظنونين أو العام

مظنونا والخاص مقطوعا وقد يرجح الخاص على العام لأن الخاص دائر بين أن يكون ناسخا
أو مخصصا وعلى التقديرين فالخاص متقدم في هذه الصورة أما إذا كان العام مقطوعا
والخاص مظنونا فبتقدير أن يكون الخاص مخصصا وجب العمل به لأن تخصيص الكتاب بخبر الواحد
جائز لكن بتقدير أن يكون ناسخا لم يجب العمل به لأن نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالخاص
إذن الخاص دائر بين أن يكون مخصصا وبين أن يكون ناسخا مقبولا وبين أن يكون ناسخا مردودا
وإذا كان كذلك لم يجب تقديم الخاص على العام مطلقا الثاني أن العموم يخص بالقياس
مطلقا ولا يخص بخبر الواحد ولا هو ضعيف لأن القياس يتفرع على أصل إذا قيس عليه
وذلك الأصل إن كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه عندنا وكذا إن كان القول الدال
على نقضه وناسخه لا يجوز القياس عليه والمعتمد أن تقيم الأخبار في هذه الأعداد
بخصوص أنهم الخبرين لخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ فإن قلت إن ابن عمر خص قوله تعالى
وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم بقوله عليه السلام لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وعنه أيضا لما
سئل عن نكاح النصرانية حرمه محتجا بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا
العام دافعا لقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب في خصوصه قلت أولا عنا إن
إجماع أهل عصره الأعصار ويحتمل أن يكون ابن عمر امتنع من ذلك والدليل عليه
الكيفية لما اعتمدوا أن الواجب في مثل هذا العام والخاص إما التوقف وإما الترجيح
ذكر عيسى بن أبان رحمه الله في الترجيح أحدها اتفاق الأمة على العمل بأحدهما وثانيها
عمل أكثر الأمة بأحد الخبرين وعيبهم على من لم يعمل به كعملهم بخبر أبي سعيد وعيبهم على ابن
عباس حين نفى الربا في النقد وثالثها أن يكون الرواية لأحدهما أشهر وزاد أبو عبد الله
البصري وجها آخر وهو أحدهما أن يتضمن أحد الخبرين حكما شرعيا والثاني أن يكون أحد الخبرين
مبينا للآخر بالاتفاق كما احتج على أن قوله عليه السلام لا قطع إلا في ربع دينار بيان لآية السرقة
قال أبو الحسين البصري رحمه الله وهذه الأمور إنما تأخذ الخبر إذا كان متقدما منسوخا
لما اتفقت الأمة على استعماله ولا عابوا من ترك استعماله ولما كان نقله أشهر ولما أجمعوا
على كونه بيانا للناسخ وكون الحكم شرعيا يقتضي كون الخبر الذي يتضمنه مفيدا للعمل وإن الخبر
المتضمن للحكم الشرعي متأخر هذا الوجه ضعيف والمعلم العولي فيما طرأ من مخصصات
العموم مع أنه ليس كذلك المسئلة الأولى الخطاب الذي يرد جوابا عن سؤال السائل إما أن لا يكون

مستقلا بنفسه ويكون في الأول على قسمين لأنه إن عدم استقلاله فإما أن يكون لا من جهة العرف كقوله عليه السلام
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص إذا جف قالوا نعم قال فلا إذن وإما أن يكون لا من جهة
العادة كقوله والله لا أكلت في جواب من يقول له تغد عندي لأن هذا الجواب مستقل بنفسه عرفا لأن
العرف اقتضى عدم استقلاله حتى صار مقصورا على السبب الذي خرج عليه والقسم الثاني على
ثلاثة أنواع لأن الجواب إما أن يكون أخص أو مساويا أو أعم والأعم إما أن يكون أعم فيما سئل عنه
كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء أو يكون أعم في غير ما سئل عنه كقوله
عليه السلام وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته إذا عرفت هذه الأقسام فنقول
أما الجواب الذي لا يستقل بنفسه فإنه يقتضي شيئه بكون السبب مفيدا في كلام المجيب تقديرا
والإلزام تعد ولو أن المتكلم أتى بالسبب في كلامه فقال والله لا أكلت عندك كان اليمين مقصورا
على الأكل عنده وأما الجواب المستقل المساوي فلا إشكال فيه وأما الأخص فهو جائز بثلاث
شرائط أحدها أن يكون فيما خرج عن الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه وثانيها أن يكون السائل
من أهل الاجتهاد وثالثها أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد ومن دون هذه الشرائط
لا يجوز وأما إذا كان الجواب أعم فيما سئل عنه فالحق أن الحكم لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
خلافا للمزني وأبي ثور فإنهما زعما أن خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ فالإمام
الحرمين وهو الذي صح عن الشافعي رحمه الله لنا وجهان الأول أن المقتضي للعموم قائم وهو اللفظ
الموضوع للعموم والعارض الموجود وهو خصوص السبب لا يصلح معارضا لأنه لا منافاة بين عموم
اللفظ وخصوص السبب فإن الشارع لو صرح وقال يجب عليكم أن تحملوا اللفظ العام على عمومه
وأن لا تخصصوه بخصوص السبب كان ذلك جائزا والعلم بجوازه ضروري الثاني أن الأمة عممت
على أن آية اللعان والظهار والسرقة وغيرها إنما نزلت في أقوام معينين مع أن الأمة عمموا حكمها
ولم يقل أحد إن ذلك التعميم خلاف الأصل احتج المخالف بأن المراد من ذلك الخطاب إما
بيان حكم المسؤول عنه أو غيره فإن كان الأول وجب أن لا يزاد عليه وذلك يقتضي أن
يتخصص بخصوص السبب وإن كان الثاني وجب أن لا يتأخر ذلك البيان إلى تلك الواقعة والجواب
أن ما ذكره يقتضي أن يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك السائل وفي ذلك الزمان والمكان والهيئة
وأيضا فلم لا يجوز أن يكون ذلك السؤال الخاص اقتضى ذلك البيان العام لا يدل على احتياجه من
ذلك إليه والله أعلم [illegible] هذا العام وإن كان في معرض السؤال في غير الأزمان

دلالة على بعض السؤال الاولى حمله على عموم ذلك الموضع وهذا يصلح ان يكون من المرجحات
المسألة الثانية الحق انه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي وهو قول الشافعي رحمه الله لانه
قال ان كان الراوي حمل الخبر على احد محمليه لم اصر الى قوله وان ترك الظاهر لم اصر الى
قوله خلافا لعيسى بن ابان ومثاله خبر ابي هريرة في الامر بالغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه
حمل ذلك على مذهبه الاخر ومنهم من فصل فقال ان حصل خبر يقتضي تخصيصه او ورد في الاصول
ما يقتضي ذلك حمل الخبر عليه والا حمل على عمومه لنا ان مخالفة الراوي يحتمل اقساما
له طرفين وواسطة اما الطرف الافراط فهو ان يقال ان الراوي علم بالضرورة انه عليه السلام
اراد بذلك العام الخاص ما الخبر اخر ما يقطع بعض ذلك او يظن من قرائن الاحوال وهذا الاحتمال
معارض بانه لو كان كذلك لوجب على الراوي ان يبين ذلك ازالة للتهمة عن نفسه والشبهة عن غيره
واما الطرف التفريط فهو ان يقال انه ترك العموم بمجرد التشهي وهو معارض بان الظاهر من
عدالته خلافه واما الوسط فانه خالفه بدليل ظنه اقوى منه اما خبر محتمل او قياس وذلك
الظن يحتمل ان يكون خطأ ويحتمل ان يكون صوابا واذا تعارضت الاحتمالات في مخالفة الراوي
وجب اسقاطها والرجوع الى العموم احتج المخالف بان مخالفة الراوي ان كانت لا عن طريق
كان ذلك قادحا في عدالته والقدح في عدالته يقدح في متن الخبر وان كانت عن طريق فذلك
الطريق اما محتمل او قاطع ولو كان لدليل محتمل لوجب اظهاره ازالة للتهمة عن نفسه والشبهة عن غيره
ولما بطل ذلك تعين القاطع والجواب ان الظاهر انه لو ذكر الدليل المحتمل لما وجب علينا
من باطن فلعله لم يعرف تلك المسالة بل لعله ذكر لكنه لم ينقل او ان نقل لكنه
لم يشتهر والله اعلم المسألة الثالثة الحق انه يجوز تخصيص العام بذكر بعضه خلافا لابي ثور
مثاله قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ثم انه عليه السلام قال في جلد
شاة ميمونة دباغها طهورها لنا ان المخصص للعام لا بد وان يكون منافيا للعام
ولا منافاة بين كل الشيء وبعضه لان الكل يحتاج الى البعض والمحتاج اليه لا ينافي
احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر
يدل على نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام الجواب انا لا نقول بدليل الخطاب
سلمنا ولكن التمسك بظاهر العموم اولى من التمسك بالمفهوم على ما تقدم المسألة الرابعة اختلفوا

في التخصيص بالعادات والحق ان يقال العادات اما ان يعلم من حالها انها كانت حاصلة في
زمان الرسول عليه السلام مع انه عليه السلام ما كان يمنعهم منها او يعلم انها ما كانت حاصلة او لا
يعلم واحد من هذين القسمين فان كان الاول صح التخصيص بها لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير
الرسول عليها وان كان الثاني لم يجز التخصيص بها لان افعال الناس لا تكون حجة على الشرع
بل لو اجمعوا عليه لصح التخصيص لكن المخصص حينئذ هو الاجماع لا العادة وان كان الثالث
كان محتملا للقسمين الاولين ومع احتمال كونه غير مخصص لا يجوز القطع بذلك المسألة الخامسة
كونه جمعا هل يقتضي خروجه عن الخطاب بالعام اما في الخبر فلا كقوله وهو بكل شيء عليم
لان اللفظ عام ولا مانع من الدخول واما في الامر فيحتمل الا ان يقوله من جعله داخلا
فانه يبعد ان يكون كونه امرا لنفسه مخصصا والله اعلم المسألة السادسة الخطاب المتناول
لما يندرج فيه النبي والامة كقوله يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا عام في حقهم ومنهم من خصص
ذلك بالامة فالا ان يصل الى الرسول نصا من اذن بالذكر وهو باطل لان اللفظ عام ولا مانع من
دخول الرسول فيه وقال الصيرفي كل خطاب لم يصدر بامر الرسول بتبليغه ولكن ورد مطلقا
فالرسول داخل فيه كغيره وكل ما كان مصدرا بامر الرسول بتبليغه فذلك لا يشمله كقوله قل يا ايها الناس
المسألة السابعة الخطاب المتناول لما يندرج فيه الحر والعبد والمسلم والكافر لا يخرج
عنه العبد والكافر اما العبد فلان اللفظ عام وقيام المانع يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل
فقلنا القدر يوجب دخول العبد فيه لان العبادات التي لا تنحصر على المالكية لا تنحصر في حق العبد
لتسلم صلاحيته المالكية فاما فيما عداه فهو داخل فان قيل المانع وهو ما
من وجوب صرف منافعه الى السيد يمنعه من ذلك وذلك يمنعه من العبادات في هذه
الاوقات فان قلت انما لم يكن ذلك سببا لوجوب من العادات فلم كان تخصيص الدليل
الدال على وجوب العبادات بما دل على وجوب صرف منافعه الى السيد قلت بل ما دل على وجوب
صرف منافعه الى السيد في حكم العام وما دل على وجوب العبادات في حكم الخاص لان كل عبادة يتناولها
لفظ مخصوص كاية الصلوة والصيام والخاص مقدم على العام واما الكافر فلان كونه كافرا
لا يخرجه عن العموم فعندنا ان الكفار مخاطبون بالشرائع والله اعلم المسألة الثامنة
قصد المتكلم بخطابه الى المدح والذم لا يوجب تخصيص العام ومنع بعض الفقهاء من التمسك ب
عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي

الا العصبة الكا والدم عن بكرالرهن والعضو وليس العصبة العموم والجواب
انا فهمنا الدم من الاية لدلالة اللفظ عليه واللفظ دل على العموم فوجب ايراده
ليس كلا لهما على الدم ما فيه من كلا لهما على العموم المسئلة التاسعة عطف الخاص
على العام لا يقتضي تخصيص العام مثاله ان اصحابنا لما احتجوا على ان المسلم لا يقتل
بالذمي بقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر قال الحنفية انه عليه السلام عطف عليه قوله ولا
ذو عهد في عهده فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لكن الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد
هو الحربي فيجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم انما هو الحربي تسوية بين المعطوف
والمعطوف عليه والكلام عليه يقع في مقامين الاول انا لا نسلم ان قوله عليه السلام ولا ذو عهد
في عهده معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر بيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام
تام واذا كان كذلك لم يحتج اضمار تلك الزيادة ابا طلنا انه كلام تام لانه لو قال ولا يقتل
ذو عهد لكان من الجائز ان يتوهم منه متوهم انه يحرم قتله ابعد ما خرج عن عهده
فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان هذا النهي مختص بكونه في العهد واذا ثبت
ان هذا القدر كلام تام لم يحتج اضمار تلك الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل ولا يصار
اليه الا لضرورة سلمنا ان قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد في عهده
بكافر لكن لا نسلم ان هذا الكافر لما كان هو الحربي يجب ان يكون المراد بقوله لا يقتل مؤمن بكافر
هو الحربي بيانه ان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه واذا كان كذلك
لم يجب ما قالوه والله اعلم المسئلة العاشرة اختلفوا في ان العموم هل يجوز ان يكون المراد
بذلك العموم ذلك البعض فقط ام لا مثاله الانسا قوله تعالى ولا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكنايه راجعة
الى النساء ومعلوم ان العفو يصح من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل
يجب ان يقال الصغيرة والمجنونة غير مراد بلفظ النساء في اول الكلام مثال التقييد بالصفة
قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك لا يتاتى في البائنة ومثال التقييد
بحكم اخر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن في ذلك
وهذا ايضا لا يتاتى في البائن اذا عرفت ذلك فنقول ذهب القاضي عبد الجبار رحمه الله الى انه لا يجب

المختار

لا يجب تخصيص العموم بذلك الا سنا ومنهم من قطع بالتخصيص ومنهم من توقف وهو
والدليل عليه ان ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يقتضي الرجوع
الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم في الاية الا ولى هو المطلقات
لا بعضهن الا ترى ان الانسان اذا قال من دخل الدار من عبيدي ضربته الا ان يتوبوا انصرف
ذلك الى جميع العبيد وجرى مجرى ان يقول الا ان يتوب عبيدي الداخلون في الدار واذا
ثبت ذلك فليس رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب التوقف والله اعلم
القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص وحمل المطلق على المقيد المسئلة الاولى
المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الاخر او لا يكون فالاول مثل
ان يقول السارع اتوا الزكاة واعتقوا رقبة مؤمنة فلا نزاع في انه لا يحمل المطلق ههنا على المقيد
لانه لا تعلق بينهما اصلا واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون السبب واحدا او يكون هناك سببان
مماثلان ومختلفان وكل واحد من هذه الثلاثة فاما ان يكون الخطاب الوارد فيه امرا او نهيا
فهذه اقسام ستة فلنتكلم فيها اما اذا كان السبب واحدا وجب حمل المطلق على المقيد لان
المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل اتيان بالجزء لا محالة فالاتيان بالمقيد يكون عملا بالدليلين والاتيان
بغير ذلك المقيد لا يكون عملا الا بالدليل بل يكون تاركا لاحدهما واذا امكن العمل بالدليلين عند امكان العمل
بهما اولى من الاتيان باحدهما واهمال الاخر فان قيل لا نسلم ان المطلق جزء من المقيد بيانه
ان الاطلاق والتقييد ضدان والضدان لا يجتمعان سلمنا ذلك لكن المطلق عند عدم المقيد
حكم وهو يمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة والمقيد ينافي هذه المكنة
وليس تقييد المكنة اولى من حمل المقيد على الندب وعليكم الترجيح والجواب اما ان المطلق
جزء من المقيد فلانا بينا ان المراد من المطلق نفس الحقيقة والمقيد عبارة عن الحقيقة مع
قيد زائد ولا شك ان الحقيقة احد اجزاء الحقيقة المقيدة قوله الاطلاق والتقييد ضدان
قلنا ان عنيت بالاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع عدم العود السلبية
والايجابية فلا نسلم ان ذلك منافي للتقييد على ما بيناه وان عنيت بالاطلاق كون اللفظة دالة
على الحقيقة الخالية عن جميع القيود فنحن لا نريد بالاطلاق ذلك بل الاول وفرق بين الحقيقة بشرط لا
وبين الحقيقة لا بشرط فان عدم الشرط غير شرط العدم وانما شرط الخلو عن كل القيود
غير معقول لان هذا الخلو قيد فالمطلق بشرط عدم المقيد مقيد وهو الحكم من الاتيان

اي فردا شايعا من افراد تلك الحقيقة فلما هذا الكلام عن حمل لفظ عليه لفظا والمقيد
مدلول عليه لفظا فهو اولى بالرعاية واما جانب [illegible] فهو ان نقول لا يحتوي وجهه ثم يقول
لا يحتوي وجهه كافرة ولا مؤمنة ثم [illegible] المسئلة الثانية اختلفوا في الحكمين المماثلين
اذا اطلق احدهما وقيد الاخر وسببهما مختلف كمسئلة تقييد الرقبة في كفارة القتل
بالايمان واطلاقها في كفارة الظهار وفيه مذاهب ثلثة اثنان طرفان والثالث وسط اما
الطرفان فاحدهما قول من يقول من اصحابنا تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا وثانيها
قول كافة الحنفية انه لا يجوز تقييد هذا المطلق بطريق ما البتة وثالثها القول المعتدل وهو
مذهب المحققين منا انه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هذا
القياس بل يدعى انه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا واعلم ان صحة هذا القول
انما تثبت اذا افسدنا القولين الاولين اما الاول فضعيف جدا لان الشرع لو قال اوجبت في
كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت في كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن احد الكلامين مناقضا
للاخر فعلمنا ان تقييد احدهما لا يقتضي تقييد الاخر لفظا احتجوا بان القران كالكلمة الواحدة
وبان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد
فكذا ههنا والجواب عن الاول ان القران كالكلمة الواحدة في انه لا يتناقض لا في كل شيء و
الا وجب تقييد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد وعن الثاني انا انما قيدناه بالاجماع
واما القول الثاني فضعيف لان دليل القياس وهو ان العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور
شبهة المخالف ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقبات الدنيا
فلو دل القياس على انه لا يجزئ الا المؤمنة لكان القياس دالا على زوال هذا الحكم الثابت بالنص
فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز والجواب هذا لازم عليهم [illegible] لانكم اعتبرتم سلامة
الرقبة عن كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان نسخا فكذا في تلك العيوب يكون نسخا
وايضا فقوله اعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على اللفظ العام واذا جاز تخصيص العام
بالقياس فلم لا يجوز هذا التخصيص به اولى والله اعلم مسئلة اذا اطلق الحكم في موضع وقيد
مثله في موضعين بقيدين متضادين كيف يكون حكمه مسئلة قضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله
تعالى فعدة من ايام اخر وصوم التمتع الوارد مقيدا بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وصوم كفارة الظهار مقيدا بالتتابع في قوله عز وجل فصيام شهرين

فيما نعين اختلفوا في [illegible] المسئلة السالفة ثم زعم ان المطلق يقيد بالمقيد
لفظا ثم [illegible] المطلق ههنا على الخلاف لانه ليس تقييد احدهما اولى من تقييد الاخر في
حمل المطلق على المقيد بالقياس [illegible] ههنا على ما كان القياس عليه والله اعلم القسم الرابع
في المجمل والمبين وفيه مقدمة وثلثة اقسام اما المقدمة ففي تفسير الالفاظ المستعملة في هذا
الباب وهي سبعة الاول البيان وهو في اصل اللغة اسم مصدر مشتق من البين [illegible] بيانا
كما يقال كلم تكليما وكلاما واذن تأذينا واذانا والمعنى فرق بين الشيء وما يشاكله ولهذا
قيل البيان عبارة عن الدلالة [illegible] اذا ذكر الدلالة عليه [illegible]
الدليل العقلي وفي اصطلاح الفقهاء هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة
على المراد الثاني المبين وله معنيان احدهما ما احتاج الى البيان وقد ورد عليه بيانه والثاني
الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان الثالث المفسر وله معنيان احدهما ما احتاج الى التفسير وقد
ورد عليه تفسيره وثانيهما الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه الرابع
النص وهو كل كلام تظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر منه واحترزنا بقولنا كلام عن امرين
احدهما ان ادلة العقول والافعال لا تسمى نصوصا وثانيهما ان الخطاب البين لا يسمى نصا لان
قولنا نص عبارة عن خطاب واحد دون ما تعدد فيه ولان البيان قد يكون غير القول والنص لا
يكون الا قولا واحترزنا بقولنا تظهر افادته لمعناه عن المجمل فان المجمل ليس بنص [illegible]
على وجوب الصلوة وان كان قوله اقيموا الصلوة يدل على انه ليس نصا الا في افادة الوجوب
وهو فيها ليس بمجمل واحترزنا بقولنا ولا يتناول اكثر منه عن الظاهر اذا قال القيم اضرب عبيدي
لم يقل احد انه نص على ضرب زيد لانه لا نص على العين ويقال انه نص على ضرب جملة من عبيده
لانه لا يتعدد [illegible] الظاهر وهو ما لا يستقر افادته لمعناه المعين سواء افاد وحده
او افاد مع غيره وهذا الحد [illegible] العام وكل ما قد يكون
في [illegible] الظاهر هو اللفظ الذي يمكن استعماله في غير معناه الموضوع والظاهر هو الذي
يحتمل [illegible] السادس المجمل وهو في عرف الفقهاء
ما افاد شيئا من جملة اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم على ذلك قولنا ضرب رجلا لان
هذا اللفظ افاد ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه فان اي رجل ضربته جاز ان يخبر عنه بذلك الاسم الفرد
ولانه يفيد اما الطهر وحده واما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقوله عز وجل اقيموا الصلوة

فقد وجدوا تخصيصه في نفسه عن بعض محتملات اللفظ السابع المأول والتأويل عبارة عن
احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وأما المحكم و
المتشابه فقد فسرناهما في باب اللغات والله أعلم القسم الأول في المجمل المسألة الأولى
في أقسام المجمل الدليل الشرعي إما أن يكون أصلاً أو مستنبطاً منه والأصل إما أن يكون لفظاً
أو فعلاً أما اللفظ فإما أن يحكم عليه بالإجمال حال كونه مستعملاً في موضوعه أو حال كونه مستعملاً
في بعض موضوعه أو حال كونه مستعملاً لا في موضوعه ولا في بعض موضوعه أما القسم الأول فذاك
هو أن يكون اللفظ محتملاً لمعان كثيرة فلم يكن حمله على بعضها أولى من البقية ثم تناول اللفظ
لتلك المعاني المختلفة بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطئ كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده
أو لا بحسب معنى واحد وهو المشترك كلفظ القرء وأما القسم الثاني وهو أن يحكم عليه بالإجمال
حال كونه مستعملاً في بعض موضوعه فهو العام المخصوص بصفة مجهولة أو استثناء مجهول أو بدليل منفصل
مجهول أما بالصفة فقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم فإنه تعالى لو اقتصر
على ذلك لعرفناه البيان لكنه قيده بقوله محصنين غير مسافحين ولم ندر ما الإحصان لم نعرف ما أبيح
لنا ومثال الاستثناء قوله تعالى وأحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم ومثال الدليل
المنفصل المجهول كما إذا قال الرسول عليه السلام في قوله اقتلوا المشركين المراد منه بعضهم
لا كلهم أما القسم الثالث وهو أن يحكم عليه بالإجمال حال كونه مستعملاً لا في موضوعه
ولا في بعض موضوعه فهو ضربان أحدهما الأسماء الشرعية والآخر غيرها مثال الأول
كما إذا أمرنا الشرع بالصلاة وجوزنا نقل أسامي هذه الأسامي إلى هذه الأفعال احتاج
فيه إلى بيان وفي الثاني الأسماء التي دل الدليل على أنه لا يجوز حملها على حقائقها وليس بعض
مجازاتها أولى من بعض بحسب اللفظ ولا بسبب البيان وأما الفعل فإن تجرد وقوعه لا يدل
على جهة وقوعه إلا أنه قد يقترن به ما يدل على الوجه الذي وقع عليه فيصير بسببه عن البيان
وقد لا يقترن به ذلك فيكون مجملاً مثال الأول إذا قام الرسول مواظباً على الإتيان بالسجود عن
علماً أن ذلك من أفعال الصلاة مثال الثاني أن يقوم من الركعة الثانية ولا يجلس قدر التشهد
جوزنا أن يكون قد سها عنه وأن يكون قد فعل ذلك ليدلنا على جواز ترك هذه الجلسة وأما المستنبط
من الأصل فهو القياس ولا يتصور فيه الإجمال والله أعلم المسألة الثانية يجوز ورود المجمل
في كلام الله تعالى وفي كلام رسوله والدليل عليه وقوعه في الآيات المطلقة واحتج المنكر بأن

الكلام إما أن يكون للإفهام أو لا يكون للإفهام والثاني عبث غير جائز على الله تعالى والأول
إما أن يكون قد قرن بالمجمل ما يبينه أو لم يفعل ذلك والأول تطويل من غير فائدة لأن التنصيص
عليه أسهل وأدخل في الفصاحة من ذكره باللفظ المجمل ثم بيان ذلك المجمل بلفظ آخر
وإنما يجوز أن يصل الإنسان إلى ذلك المجمل قبل وصوله إلى ذلك البيان ويكون نسياناً للجنس
وإنه غير جائز والثاني باطل لأنه إذا أراد الإفهام مع أن اللفظ لا يدل عليه وليس معه
ما يدل عليه كان تكليفاً بما لا يطاق وإنه غير جائز والجواب هذا الكلام ساقط عنا
لأن عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وعند المعتزلة لا يبعد أن يكون في ذكره باللفظ
المجمل أولاً وذكر المجمل الثاني مصلحة لا نطلع عليها ومع الاحتمال لا يبقى القطع والله أعلم
المسألة الثالثة في أمور ظن أنها من المجملات وليست كذلك المسألة الأولى ذهب الكرخي إلى أن
التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم يقتضي الإجمال
وعندنا يفيد بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب من تلك الذات فيفهم من قوله حرمت عليكم
أمهاتكم تحريم الاستمتاع ومن قوله حرمت عليكم الميتة تحريم الأكل ونقل صفة الأفعال عن
الأفعال المطلوبة من هذه الأعيان والكلام إنما يسلم كونه مجازاً في اللغة لكنه حقيقة في العرف
لنا وجهان الأول أن الذي يسبق إلى الفهم من قول القائل هذا الطعام حرام تحريم أكله ومن قوله
هذه المرأة حرام تحريم وطئها والمبادر إلى الفهم دليل الحقيقة والثاني ما روي أنه عليه السلام
قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فدل هذا على أن تحريم الشحوم
أفاد تحريم كل أنواع التصرف وإلا لما توجه الذم عليهم في البيع والثالث أن المفهوم من
قولنا فلان يملك الدار قدرته على التصرف فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا فلان يملك الجارية قدرته
على التصرف فيها بالبيع والوطء والاستخدام وإذا جاز أن يختلف فائدة الملك على هذا الوجه
جاز مثله في التحريم والتحليل احتج الكرخي بأن هذه الأعيان غير مقدورة لنا لو كانت
مقدورة فكيف إذا كانت معدومة فلا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل متعلق
بتلك الأعيان وذلك الفعل غير مذكور فليس إضمار بعضها أولى من بعض فإما
أن يضمر الكل وهو محال لأنه إضمار من غير حاجة وهو غير جائز أو يتوقف في الكل وهو المطلوب
والجواب أنه لو دل على تحريم فعل معين لوجب أن يضمر ذلك الفعل في كل المواضع وليس كذلك
لأن المراد بقوله حرمت عليكم أمهاتكم حرمة الاستمتاع وبقوله حرمت عليكم الميتة حرمة الأكل

والفضيلة وكقولنا لا ... للمرء إلا بالزاد ... ولهذا كان الأولى له أن يستر ذلك على نفسه
فإذا لم يحكم له بالجواز وإذا لم يكن الأمر هذا الحكم الواحد انصرف إليه فصح التعلق به
أما إذا كان له كمال الفضيلة والجواز لم يكن صرفه إلى أحدهما أولى من الآخر فيصير لا محالة
هذا قول الكرخي ولقائل أن يقول لا نصرفه إلى الجواز ولا نصرفه إلى الفضيلة لوجوه
أحدها أن المدلول عليه باللفظ نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة
بقاء الصفة مع عدم الذات فإذن قوله لا عمل إلا بنية دال على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل
به في الذات فوجب أن يبقى معمولا به في الباقي فإذن اللفظ لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة
وإنما دل عليه بالالتزام ضرورة أنه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام
تابعة لدلالة المطابقة التي هي الأصل فههنا لما لم توجد دلالة المطابقة التي هي الأصل
كيف يعقل دلالة الالتزام التي هي الفرع وأيضا فإذا حملنا اللفظ على الفضيلة فقط
والأصل في الكلام الحقيقة والجواب عن الأول لا نزاع في أن دلالة اللفظ على نفي الصفة
تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة إليها
بأسرها فإذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب أن يبقى معمولا به في الباقي وعن الثاني أنا
بينا أن اللفظ عام بالنسبة إلى نفي الذات ونفي الصفات فإنه يخص بالنسبة إلى الذات
فقط وحينئذ يبقى نفي بقية الأحكام وإن خص بالنسبة إلى الذات والصحة فيبقى معمولا
به في الباقي وهو نفي الفضيلة وثانيها وهو أن المشابهة بين المعدوم وبين ما لا يصح أتم
من المشابهة بين المعدوم وبين ما يصح ولا يفضل والمشابهة أحد أسباب المجاز فكان
حمل اللفظ على نفي الصحة أولى وثالثها أن الخلل الحاصل عند عدم الصحة أشد من
الخلل الحاصل منها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة وإطلاق اسم العدم على المختل أولى
من إطلاقه على غير المختل سلمنا أنه لا يجوز حمل هذا النفي على هذه الأحكام ولا يجوز
حمله على نفي الذات فلم قلت إنه مجمل بيانه أن قولنا هذا الشيء لفلان أي يعود نفعه إليه
فقولنا لا عمل إلا بنية معناه لا يعود نفعه إليه وهذا يقتضي نفي الصحة لأنه لو صح
لكان العمل عائدا نفعه إليه واللفظ دال على نفيه والله أعلم المسألة الرابعة قال بعضهم
إن السرقة مجملة في اليد وفي القطع أما اليد فلأنه يطلق اسم اليد على هذا العضو من أصل
المنكب وعلى ما دون الكوع وعلى ما دون أصول الأنامل وأما القطع فلأنه قد يراد به الشق

وعليه

ولكن لا يباح تناوله لأن إضافة التحريم إلى الأعيان كقوله لست ... بعض الأحكام
أولى من بعض ممنوع فإن المعروف بعد إضافة التحريم إلى الفعل المطلوب منه والله أعلم
المسألة الخامسة ذهب بعض الحنفية إلى أن قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم مجمل لأنه يحتمل مسح
جميع الرأس ومسح بعضه وأما ظاهر الحنفية ... الإجمال وقال الآخرون لو خلينا والظاهر
لكان جميع الرأس ومسح بعضه لأن الباء للإلصاق وقال ابن جني لا يعرف في اللغة أن يقول
مسحت بالرأس ومن أن يقول مسحت الرأس والرأس اسم للعضو بتمامه فوجب مسحه بتمامه وقال
بعض الشافعية إنها للتبعيض فهو يفيد مسح بعض الرأس وقال الآخرون لا إجمال فيه لأن لفظ
المسح مستعمل في مسح الكل كما في التيمم وفي مسح البعض كما يقال مسحت يدي بالمنديل ومسحت يدي
من التراب ... وإن كان إنما يحصل ببعض الرأس والأصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة
في القدر المشترك بين مسح الكل وبين مسح البعض فقط وذلك هو ما يسمى ... من الرأس
فدل أن اللفظ ما دل إلا عليه فكان الآتي به عاملا باللفظ وحينئذ لا يتحقق الإجمال ويلتحق
الجملة بمسح أي جزء من الرأس وهو قول الشافعي رضي الله عنه المسألة السادسة اختلفوا في
حرف النفي إذا دخل على الفعل كقوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا عمل إلا بنية فذهب أبو عبد
الله البصري إلى أنه مجمل لأن ... الصلاة والعمل موجودة ولا يمكن صرف النفي إليها فوجب صرفه
إلى حكم آخر وليس البعض أولى من البعض فإما أن يحمل على الكل وهو إضمار من غير ضرورة لأنه
لا يفتقر إليه الشافعي لا بأن يحمل على نفي الصحة ونفي الكمال معا وفي نفي الكمال ثبوت الصحة
فيلزم التناقض أو لا يحمل على شيء من الأحكام ... وهذا هو الإجمال ومن الناس من فصل
فقال هذا النفي إما أن يكون داخلا على مسمى شرعي أو على مسمى حقيقي فإن كان الأول فلا إجمال
لأن الصلاة اسم شرعي والشرع أخرج عن ... ذلك عند انتفاء الوصف المخصوص فيكون قوله
تعالى هو صلاة فاسدة ... المسمى مع الفساد وقال عليه السلام دعي الصلاة أيام
أقرائك ... الموضوع ... إلى ... ذاك المسمى الشرعي وهذا المسمى اللغوي
ومن هذا الباب قوله لا نكاح إلا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام أما إن كان المسمى حقيقيا
فإما أن يكون له حكم واحد أو أكثر من حكم واحد فالأول كقوله لا شهادة لمجلود في قذف
فإنه لا يمكن صرف النفي إلى ذات الشهادة لأنها وجدت فلا بد من صرف النفي إلى حكمها وليس
لها إلا حكم واحد وهو الجواز لأن الشهادة إذا كانت فيما ... لم يكن ... [illegible]

كما تعالى برا ولا به فقطع بنا وقد يراد به الابانة والجواب عن الاول ان اسم اليد موضوع لهذا العضو من المنكب ولا نعاول الكف وحده لانه لا يقال قطع يد فلان بالكلية اذا قطعت من الكف وعن الثاني ان القطع في اللغة للابانة فاذا اضيف الى اليد افاد ابانة ذلك الشيء والشيء اذا حصل في هذا اليد فقد حصل الابانة في تلك الاجزاء التي اطلق اسم اليد عليه على سبيل اطلاق اسم الكل على الجزء فيكون المجاز ههنا في لفظ اليد لا في لفظ القطع والله اعلم المسئلة الخامسة قيل في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء انه مجمل لان نفس الخطا غير مرفوع فلا بد من صرفه الى الحكم فلزم الاجمال على ما تقدم تقريره والاقرب انه ليس بمجمل لان الموال اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان ذلك في العرف منصرفا الى نفي المواخذة بذلك الفعل فكذا اذا قال الرسول عليه السلام لامته مثل هذا القول وجب ان ينصرف الظاهر الى نفي المواخذة لامته به وهو الاحكام الشرعية وكانه قال رفعت حكم الاحكام الشرعية في الخطا والله اعلم القسم الثاني في المبين

المسئلة الاولى الخطاب الذي يظهر بنفسه وافاده معناه اما ان يكون لامر يرجع الى الوضع اللغة او لا يكون كذلك والاول كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم واما الثاني فاما ان يكون بيانه على سبيل التعليل او لا على سبيل التعليل اما التعليل فضربان احدهما ان يكون الحكم بالمسكوت عنه اولى منه بالمنطوق كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وبابهما كما في قوله عليه السلام انهاه عن الطواف عليكم واما الذي لا يكون تعليليا فضربان احدهما ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وثانيهما ان يطرح الفعل بعد ورود الخطاب على ظاهره ويكون هناك امر يكون حمل الخطاب على اولى من حمله على غيره كما في قوله تعالى واسال القرية فهذه اقسام المبين المسئلة الثانية في اقسام البيانات اعلم ان بيان المجمل اما ان يقع بالقول او بالفعل او بالترك اما بالقول فظاهر واما بالفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعة او سببه المواضعة او غير سببه المواضعة فالاول هو الكتابة وعقد الاصابع فاما الكتابة فقد يقع بها البيان من الله تعالى بما كتب في اللوح المحفوظ وعن الرسول بما كتب الى عماله واما عقد الاصابع فقد يبين به الرسول او قال الشهر هكذا وهكذا وحبس في الثالثة اصبعه وهذا البيان يستحيل على الله لاستحالة الجوارح عليه واما القسم الثاني وهو الذي يتبعه المواضعة فهو الاشارة لان المواضعة متقدمة اليها وهي غير متقدمة الى المواضعة والا لافتقرت الاشارة الى اخرى ولزم التسلسل وهو محال وقد يبين الرسول بالاشارة وذلك حين اشار الى الحرير بيده وقال هذا

حرام على ذكور امتي واما القسم الثالث وهو الذي يكون تابعا للمواضعة فهو كما اذا قال الرسول صلى الله عليه هذا الفعل بيان لهذه الاية او تقول صلوا كما رايتموني اصلي واعلم انه لا نعلم كون الفعل بيانا للمجمل الا باحد امور ثلثه احدها ان نعلم ذلك بالضرورة من قصده وثانيها ان نعلم بالدليل اللفظي وهو ان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول اقوالا يلزم من مجموعها ذلك وثالثها بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له ولا يفعل شيئا اخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان المجمل والا لكان اخر البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز واما الترك فاعلم ان الفعل بين الصفة ولا يدل على وجوبه وترك الفعل يبين نفي وجوبه وذلك على ضربين احدهما ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة ويمضي على صلوته فيعلم ان هذا التشهد ليس شرطا في صحة الصلوة والا لما مضى مع عدم شرط الصحة ويدل على انه ليس بواجب انه عليه السلام لا يجوز ان يتعمد ترك الواجب وثانيهما ان يسكت عن بيان حكم الحادثة فيعلم انه ليس فيها حكم شرعي وثالثها ان يكون ظاهر الخطاب متناوله وامته على سواء فاذا ترك الفعل دل على انه مخصوص من الخطاب ولم يلحقه ما لزم امته ورابعها ان يتركه بعد فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنهم فيصير تاركا له حكم الامة في نسخه عنهم ان لم يكن حكمهم بخلاف حكمه والله اعلم المسئلة الثالثة الحق ان الفعل قد يكون بيانا خلافا للقوم لنا ان الخصم اما ان يقول انه لا يصح وقوع البيان بالفعل او يقول انه يصح عقلا لكنه لا يحسن في الحكمة والاول ضربان احدهما ان الفعل لو تراخى وقوعه اصلا والاجابة ان تيقال انه لا يوثره ذلك الا مع غيره وهو ان يقول الرسول عليه السلام هذا الفعل بيان لهذا الكلام والاول باطل لان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم للصلوة والحج ادل على ما من صفتها فانه ليس الخبر كالمعاينة ولهذا اثر الرسول عليه السلام الحج بفعله وقال خذوا عني مناسككم وقال صلوا كما رايتموني اصلي وسال اصحاب رسول الله الوضوء فعلمهم واما الثاني وهو ان لا يقع البيان بالفعل وحده الا عند قيام الدليل على ان ذلك الفعل بيان لذلك المجمل فهذا مما لا خلاف فيه الا ان المبين هو الفعل لانه هو المتضمن لصفة العمل وانما القول يحكي الفعل الواقع بيانا عن المجمل واما القسم الثاني وهو انه غير جائز في الحكمة فهو لا يستقيم على اصلنا لان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ان سلمنا هذا الاصل لكن لا نسلم ان يفعل الله من المكلف انه يعرف المجمل بهذا الطريق اصلح له احسن الحال عن الفعل

حلولهم ما أخر البيان والجواب ... أن القول قد يكون أطول لأن وصف أفعال الصلاة يرويها و
على أنه ينقص أطول من البيان بركعة واحدة نحو أنكم حانيا والله أعلم المسألة الرابعة
في أن القول هل يقدم على الفعل في كونه بيانا القول والفعل إذا وردا فإما أن يكونا متطابقين
أو متنافيين فإن كانا متطابقين فإن علم تقدم أحدهما على الآخر فالأول بيان والثاني تأكيد
لأن الأول قد حصل التعريف به ولا حاجة إلى الثاني وإن لم يعلم حكم على الجملة بأن الأول منهما
بيان والثاني تأكيد وإن كانا متنافيين مثل ما روي عنه عليه السلام أنه قرن الحج إلى العمرة فطاف لهما طوافين واحدا و
مع ما روي عنه عليه السلام أنه قرن وطاف طوافا لهما وسعى سعيا فالقول هو المتقدم في كونه بيانا
لأنه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك إما بالضرورة أو بالاستدلال أو بالقول فعلى
هذا لم يحصل في الكل ... يكون الفعل بيانا والله أعلم المسألة الخامسة أن البيان كالمبين هذا البيان
يشتمل على بحثين أحدهما هل البيان كالمبين في العموم والآخر هل هو كالمبين في الحكم أما الأول
فقال الكرخي المبين إن كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والأمثل والحق أنه يجوز أن يكون البيان
والمبين معلومين وأن يكونا مظنونين وأن يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن
بخبر الواحد والقياس وأما الآخر فهو هل إذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا كذلك قال قوم به
فإن أرادوا به أن المبين إن كان واجبا فبيانه بيان لصفة من واجب فصحيح وإن أرادوا به أنه يدل على
الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لأن البيان إنما يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب
لأنه يبين صورة الصلاة ندبا وإما صورة واجبة وإن أرادوا أنه إذا كان المبين واجبا كان
بيانه واجبا على الرسول عليه السلام وإذا لم يكن الفعل المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا على الرسول
فباطل لأن بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا أو غير واجب لأن لا يكلفنا بما لا يطاق والله أعلم
القسم الثالث في البيان المسألة الأولى القائلون بأنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا
على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأن التكليف مع عدم الطريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق
والإشكالات التي ذكرناها في أن تكليف الساهي غير جائز قائمة ههنا والجواب واحد المسألة الثانية
اختلفوا في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب والخطاب المحتاج إلى البيان ضربان أحدهما الظاهر
الذي استعمل في خلافه والثاني ما لا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشتركة والأول أقسام أحدها
تأخير بيان التخصيص وثانيها تأخير بيان النسخ وثالثها تأخير بيان الأسماء الشرعية ورابعها
تأخير بيان اسم النكرة إذا أريد به شيء معين إذا عرفت ذلك فنقول مذهبنا أنه يجوز تأخير البيان

إلى وقت الحاجة في كل هذه الأقسام وأما المعتزلة فأكثرهم تقدم أبا الحسين رحمه الله اتفقوا
على المنع من تأخير البيان في كل هذه الأقسام إلا في النسخ فإنهم جوزوا تأخير بيانه وأما أبو الحسين
فإنه منع من تأخير البيان فيما له ظاهر وقد استعمل في خلافه وزعم أن البيان الإجمالي كاف فيه
وهو أن يقول عند الخطاب اعلموا أن هذا العموم مخصوص وأن هذا الحكم سينسخ بعد ذلك حينه
وأما البيان التفصيلي فإنه يجوز تأخيره وأما الذي لا يكون له ظاهر مثل الألفاظ المتواطئة
والمشتركة فقد جوز فيه تأخير البيان إلى وقت الحاجة وهذا التفصيل ذكره كثير من فقهاء
أصحابنا كما ذكره القفال وأبو إسحق المروزي وأبو بكر الدقاق واعلم أن الكلام في هذه
المسألة يقع في مقامين أحدهما أن نستدل على جوازه في كل واحد من الصور المذكورة
أما المقام الأول فالدليل عليه قوله تعالى إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع
قرآنه ثم إن علينا بيانه وثم في اللغة للتراخي وهو المطلوب فإن قيل لا نسلم أن كلمة
ثم للتراخي فقط بل قد تجيء بمعنى الواو كقوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب وكان من الذين آمنوا
ثم الله شهيد على ما ... سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن المراد بالبيان في هذه الآية البيان الذي اختلفوا
فيه وهو بيان المجمل والعموم ولم لا يجوز أن يكون المراد إظهاره بالتنزيل عاما في البيان
أن يقال هذا مخالفة الظاهر لكن يقول يلزم من حفظ هذا الظاهر مخالفة ظاهر آخر وهو
أن الضمير في قوله ثم إن علينا بيانه راجع إلى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم أن جميعه
لا يحتاج إلى البيان فليس حفظ أحد الظاهرين أولى من الآخر وعليكم الترجيح سلمنا أن
المراد من البيان ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه تأخير البيان التفصيلي وذلك عند أبي
الحسين جائز سلمنا أن المراد مطلق البيان لكن لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى إن
علينا جمعه وقرآنه هو أن نجمعه في اللوح المحفوظ ثم إنه بعد ذلك ينزله على الرسول عليه السلام
ويبينه له وذلك متراخ عن الجمع سلمنا أن البيان ما ذكرتم لكن الآية تدل على وجوب تأخير
البيان وذلك مما لم يقل به أحد فما دلت الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به وهو الجواز
لم تدل الآية عليه فبطل الاستدلال والله أعلم والجواب أما أن كلمة ثم للتراخي فذاك
متواتر عند أهل اللغة والآيات التي ذكرتموها المراد هناك التأخير في الحكم قوله لم لا يجوز أن
يكون المراد من البيان إظهاره بالتنزيل قلنا لأن قوله فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أمر للنبي باتباع
قرآنه وإنما يكون مأمورا به بعد نزوله عليه فإنه قبل ذلك لا يكون عالما به فكيف يمكنه اتباع قرآنه

حسبنا ان المراد من قوله فاذا قراناه هو الامر بانه تعالى حكم بتاخير البيان عن ذلك و
ذلك يقتضي جواز تاخير البيان عن وقت الامر اذا كان كذلك و جاز ان يكون المراد من البيان هو
الامر لا استحالة كون الشيء بيانا على نفسه سلمنا انه يمكن ما ذكروه لكنه خلاف الظاهر لانه
يلزم من محافظة هذا الظاهر احتياج جميع القران الى البيان وهو لا يستقيم فان لفظ القران
يتناول كله وبعضه بدليل انه لو حلف ان لا يقرا القران لا بعضه فقرا او بعض البعض فانه
يحنث سلمنا ان لفظ القران ليس حقيقة في البعض لكن اطلاق اسم الكل على البعض
اسهل من اطلاق لفظ البيان على التفصيل لان الكل مستلزم للجزء والبيان غير مستلزم للتفصيل
قوله يحمله على البيان التفصيلي قلنا اللفظ مطلق فيصدق حمله على الاصل قوله لم لا يجوز المراد
من الجمع جمعه في اللوح المحفوظ قلنا لانا نعلم انه تعالى اخر البيان عن القران الذي نزل على النبي عليه السلام
مما بحثها وذلك يستدعي تاخير البيان عن الامر على هذا يقتضي جواز تاخير البيان
علينا وبعد فقوله به ، قلت الضمير عائد الى كل القران فيجب تاخير بيان الكل وذلك لا يقول
به احد قلنا قد تقدم بيان ان الضمير غير عائد الى الكل والله اعلم اما الذي يدل على
كل واحد من الصور التي ذكرناها فنقول الدليل على انه يجوز تاخير البيان في النكرة ان
الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة ثم لم يبينها لهم حتى سالوا بعد سؤال
انما قلنا انه لم يرد بقرة منكرة لوجهين الاول قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي
ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر انها
بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول تثير الارض امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على
ان المامور به ما كان ذبح بقرة منكرة بل ذبح بقرة معينة البيان الصفات المذكورة
في الجواب عن السؤال الثاني اما تعلق صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة
تجدد عليهم عند ذلك السؤال وانسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب و
الثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة اخرا وان لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل
ذلك ولما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم
فان قيل لا يجوز التمسك بهذه الاية لان الوقت الذي فيه امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين
الى ذبحها ولو اخر الله البيان لكان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز فاذن
ما يقتضيه الاية لا يقولون به ، وما يقولون به لا يقتضيه الاية بدلنا عن هذا المقام كلام لا نسلم

ان المامور به كان ذبح بقرة موصوفة لا ذبح بقرة كيف كانت فلما سالوا تغيرت المصلحة
وجب عليهم بقرة اخرى واما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة المذكورة ولم لا يجوز
ان يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب سلمنا ان
هذه الكنايات تقتضي كون البقرة المامور بها موصوفة لكن ههنا ما يدل على كونها منكرة
وهو من وجوه الاول قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح بقرة وذلك يقتضي
سقوط التكليف باي بقرة كانت وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة تكليفا جديدا الثاني خ
لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما عنفوا العنف على طلب البيان بل كانوا يستحقون
المدح عليه فلما عنفهم تعالى في قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان
بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا ذبح بقرة منكرة الثالث روي عن ابن
عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزات لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم سلمنا ان المامور به ذبح بقرة موصوفة لكن لم لا يجوز ان يقال البيان التام كان
قد تقدم لكنهم لم يتبينوا لبلادتهم فاستكشفوا طلبا للزيادة كما حكى الله تعالى ذلك سلمنا
ان البيان التام لم يتقدم فلم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام كان قد اعلمهم بان البقرة
ليست مطلقة بل معينة فطلبوا البيان التفصيلي فاذا كان البيان الاجمالي كان
مقارنا فالبيان التفصيلي فانه يصح تاخيره وهو جائز عند ابي الحسين رحمه الله والجواب قوله الاية
تقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا نسلم وذلك لانا نعلم ان الحكمة الحاصلة قد تقتضيها
للفور قلنا لا نقول به قوله الكنايات عائدة الى القصة والشان قلنا هذا باطل لوجهين
احدهما ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان لكان الذي يبقى بعد ذلك
غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء الا بعد اضمار شيء اخر وذلك خلاف الاصل اما
اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور وثانيهما ان الحكم برجوع
الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة
والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع
فيبقى ما عداه على الاصل وثالثها ان الضمير في قوله تعالى ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى
البقرة المامور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة المامور
بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها كذلك والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال قوله ان قوله تعالى

أن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة أمر بذبح بقرة مطلقة فلما هو أن ظاهره يفيد الإطلاق
ونحن نسلمه لكنا نقول المراد كان غير الظاهر مع أنه تعالى ما بينه لهم فلم يمتنع تأخير البيان
قوله لو كان كذلك لطلب البيان لما استحقوا التعنيف بقوله وما كادوا يفعلون قلنا أن قوله
تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة أو أنهم كادوا يفرطون
بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الآخر وهو أنهم لما وقفوا على
تمام البيان توقفوا عند ذلك فلذلك قال وما كادوا يفعلون وقوله نقل عن ابن عباس أنه قال شددوا
على أنفسهم فشدد الله عليهم قلنا هذا من أخبار الآحاد ومع تسليم الصحة فلا يصلح معارضا
لنص الكتاب قوله لم لا يجوز أن يقال البيان كان حاصلا لكنهم لم يفهموا قلنا لوجهين الأول
أنهم كانوا يطلبون البيان ولو كان البيان حاصلا إلا أنهم لم يكونوا يطلبون التفهيم
الثاني أن قصور الفهم عند حصول البيان مستحيل ههنا لأن ذلك البيان لو كان حاصلا لوصف بكونه العربية
والكامل العارف باللغة إذا سمع ذلك لا يحصل وصار استعمال الأمر فيها قوله كانوا يطلبون
البيان المنفصل قلنا لو كان كذلك لذكر الله تعالى أن له التفهيم والله أعلم أما الدليل على
جواز تأخير بيان التخصيص بالقول والفعل أما القول فهو أن الله تعالى لما أنزل قوله إنكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد عيسى فهؤلاء
حصب جهنم وتأخر بيان تخصيصه إلى أن أنزل الله تعالى قوله إن الذين سبقت لهم منا الحسنى
فإن قيل لا نسلم أن قوله وما تعبدون يندرج فيه الملائكة والمسيح وبيانه من وجهين
الأول أن كلمة ما لما لا يعقل فلا يدخل فيها المسيح والملائكة الثاني أن قوله تعالى
إنكم وما تعبدون خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة بل كانوا
يعبدون الأصنام سلمنا ذلك لكن تخصيص العام بدليل العقل جائز وههنا دل العقل
على خروج الملائكة والمسيح فإنه لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير وهذا الدليل
كان حاضرا في عقولهم ثم نزول المسألة عليه وهذا خبر واحد ولا يجوز إثباتها به
سلمنا صحة الرواية لكن الرسول عليه السلام إنما سكت انتظارا لنزول الوحي عليه فيما يؤكد
البيان العقلي باللفظي والجواب أنا لا نسلم أن صيغة ما مخصوصة بغير العقلاء والدليل
عليه وجوه أحدها قوله تعالى وما خلق الذكر والأنثى والسماء وما بناها ولا أنتم عابدون
ما أعبد وبانيها إنما في أهل اللغة على وروده ما بمعنى الذي وكلمة الذي متناولة للعقلاء

فكلمة ما أيضا كذلك وبالجملة فابن الزبعرى كان من الفصحاء فلولا أن كلمة ما يتناول المسيح
والملائكة والأصنام لما أورده نقضا على الآية ولما رأينا أن الرسول عليه السلام لم يرد عليه
ذلك بل سكت وتوقف إلى نزول الوحي ولو كان ذلك خطأ في اللغة لما سكت الرسول عن
تخطئته وثانيها أنه تعالى قال والسماء وما بناها وما في بطن جاريتي فهو حر وهو
يتناول الإنسان وثالثها لو كانت مختصة بغير من يعلم لما كان لقوله تعالى ما تعبدون من دون
الله فائدة لأنه إنما يحتاج إلى الاحتراز حيث يصح الاندراج قوله الخطاب كان مع العرب
وهم ما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح قلنا الرواية المشهورة أنه قد كان في العرب
من يعبد الملائكة والمسيح وقد ذكر الواحدي وغيره ذلك في سبب نزول هذه الآية ولأن
هذه الآية لو كانت خطابا مع عبدة الأوثان فقط لما جاز توقف النبي عليه السلام عن
تخطئة السائل قوله كل أحد يعلم أن تعذيب الرجل بجرم الغير لا يجوز فلما تم ذلك يصح
دخول الشبهة فإن أولئك الفصحاء كانوا إذا ضربوا للكلام لا وعند ذلك يصح السؤال
قوله هذه الرواية من باب الآحاد قلنا لا نسلم فإن المفسرين أجمعوا على ذكرها في
سبب نزول هذه الآية وذلك يدل على الإجماع سلمنا أنه من الآحاد لكنا بينا أن
التمسك بالأدلة اللفظية إنما كان لا يفيد إلا الظن ورواية الآحاد صالحة لذلك
والله أعلم أما المعقول فمن وجهين الأول أن نقول لا نعلم وإنما سلم لو لم يجز
تأخير بيان التخصيص في الأعيان لما جاز تأخير بيان التخصيص في الأزمان لكن جاز
هذا فجاز ذلك بيان الملازمة أنه لو لم يجز تأخير المخصص في الأعيان لكان ذلك لأن
تأخيره يوهم العموم وهو جهل وهذا المعنى قائم في تأخير المخصص في الأزمان فعدم الجواز
هناك يقتضي عدم الجواز ههنا فإن قيل الفرق من وجهين أحدهما أن الخطاب المطلق
معلوم أن حكمه مرتفع لحملنا باستطاعة المكلف وليس كذلك التخصيص وثانيهما أن
احتمال النسخ لا يمنع المكلف في الحال من العمل أما احتمال التخصيص في الحال يمنعه من العمل
لأنه لا يدري أنه هل هو مندرج تحت الخطاب أم لا والجواب عن الأول أن الله تعالى
لو قال لنا صلوا أبدا كل يوم جمعة لا يقتضي ظاهره الدوام فإخراج ما منه بعد الموت الدلالة
بل الناس على ظاهره فإذا جاز أن يكون حكم الخطاب مرتفعا مع الحمل والتمكن ولا يدل
الله على ذلك إن كان ظاهر الخطاب يتناوله جاز مثله في العموم وعن الثاني أن المرء
الذي يكون عمدا إنما يظهر لو جاز للسامع عن وقت الحاجة أما إذا أخر عن وقت الخطاب

لا عرف لخطابه ليس لم يجب على المكلف الاشتغال بالفعل لا حاجة في ذلك الوقت الى علم المكلف
عن غيره كما لا حاجة هناك الى تمييز ذي التكليف عن غيره الدليل الثاني على انه يجوز ان يأمر
الله المكلفين بالافعال مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل فلا يكون مرادا بالخطاب
دون ذلك سلكنا فيمن اريد بالخطاب وهذا هو تخصيص لم يتقدم بيانه احتج ابو الحسين رحمه الله
على المنع من تأخير بيان ما له ظاهر اذا استعمل في غير ما وضع له الاول ان العموم خطاب لنا في
الحال بالاجماع فالمخاطب اما ان لا يقصد افهامنا في الحال او يقصد ذلك والاول باطل لوجوه
احدها انه لو لم يقصد افهامنا لم يكن كونه مخاطبا لنا لان المفهوم من قولنا انه مخاطب لنا
انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا وثانيها انه لو لم يقصد افهامنا
في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد اغرانا بان نعتقد انه قصد افهامنا
في الحال فيكون قد قصد الجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا انه وفيه
قد عنى ما عنوه وثالثها انه لو لم يقصد افهامنا لكان قد عدل عن العادة في الخطاب افهام المخاطب
ورابعها انه لو جاز ان لا يقصد افهامنا بالخطاب جاز مخاطبة العربي بالزنجية وهو لا يعرفها
او كان غير واجب افهام المخاطبين بل ذلك اولى بالجواز لان الزنجية ليس لها ظاهر عند العربي
يدعوه الى اعتقاد خلاف معناه ولو جاز مخاطبة العربي بالزنجية وتبين له بعد ذلك وان تقصد
الانسان بالتصويت والتصفير ثم يبينه بعد ذلك فان قلت خطاب الزنجي لا يفهم منه العربي شيئا
فلم يجز ان يخاطبوا به وليس كذلك خطاب العربي بالمجمل لان العربي يفهم منه شيئا لان قوله تعالى
اقيموا الصلاة قد فهم منه الامر بشيء وان لم يعرفوا ما هو قلت وان جاز ان يكون اسم الصلاة واقعا
على الدعاء ان يريد الله غيره ولا يبين له لجاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا للامر ولا يستعمل
الامر ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك بيان انه كخطاب الزنجي لانا لا نفهم منه شيئا اصلا واما
القسم الثاني وهو انه اراد افهامنا في الحال ولا يخلو اما ان يريد ان يفهمنا ان مراده ظاهره
او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد ما لا سبيل
اليه ثم قال ابو الحسين رحمه الله وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في الخصوص والمطلق المقيد
والتكرار المنسوخ والاسماء المنقولة الى الشرعية والنكرة اذا اريد بها شيء معين لان كل ذلك مستعمل
في خلاف ظاهره الثاني لو جاز ان يريد بالعموم الخصوص ولا يبين ذلك لنا في الحال ولا يشعرنا بانه كلام
لم يكن لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي يعقد وجوب البيان علينا لانه لو قال لنا صلوا غدا جوزنا

ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وما بعده ابدا لان كل ذلك يسمى غدا مجازا ولا يشبه لنا
ولا نعرف وجوب البيان علينا وفي تجويز علمنا بالمراد بالخطاب فان قلت اذا وسع
عند صحة الفعل ثم قال افعلوها الآن علمنا انه عنى فعلها في ذلك الوقت قلنا لا يصح
لكم ذلك لانه يجوز ان يكون عنى بقوله الآن زمانا من احيانا على طريق المجاز ولا يشبه في الحال
كما جاز يصرف سائر الالفاظ والجواب عن الاول من جهة المعارضة ومن جهة الجواب اما
المعارضة فمن وجه ان العموم خطاب لنا في الحال مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه
عند سماعه بل لا بد من ان يبحث عن الادلة السمعية والعقلية فيطلب فيها ما يخصه ام لا
فان لم يوجد فيها ما يخصه فيعتقد عمومه فقد بان انه يوقف الخطاب بالعموم فاذا مع انه لا يجوز
اعتقاد ظاهره واستعمله لكم اجاب ابو الحسين عنه بان قيل يجوز ان يسمع المكلف
العام دون الخاص ولا يلزمه هذا السؤال ومن يجوز ذلك فله ان يجيب عن السؤال بانه لا يحمله
المكلف على الخصوص الا بعد البحث عن السمعي والادلة يجوز معه ان يكون فيها ما يدل على ان المراد بالخطاب غير ظاهره
مضمرا ذلك كالاشعار بالتخصيص والجواب اما انه يجوز ان يسمع المكلف العام دون الخاص
فهذا المذهب باطل عندكم وتخريج النقض بالمذهب الباطل باطل واما قوله عليه بكيف البيت
كالاشعار بالتخصيص قلنا فاذا جوزت ان يكون مجوزا لقيام المخصص في الحال مانعا من
اعتقاد الاستغراق في الحال وهذا هو اول المسألة وثانيها اجمعنا على انه يجوز تأخير بيان
المخصص بان قصر وان يعطف جملة من الكلام على جملة اخرى ثم يبين الجملة الاولى بعقيب الثانية
وان يبين المخصص بالكلام الطويل وهذه الصور المقبولة نقض على ما ذكره فان قلت انا
لا نجوز تأخير البيان الا بمقدار ما يسقط عن السامع نوع شرط يرد على الكلام وانما نجوز
البيان بالطويل من القول والفعل اذا لم يتم البيان الا بهما اذا لم يتم البيان الا بذلك
لم يكن فيه تأخير البيان قلت ان ظاهر لفظ العموم يفيد الاستغراق في الحال فاستماع ذلك
اللفظ يوجب عليه التقسيم الذي ذكره ابو الحسين من انه اما ان يكون غرض المخاطب
به الافهام او لا يكون غرضه الافهام والثاني باطل فتعين الاول واما ان يكون غرضه
افهام ما اشعر به الظاهر فيكون مريدا للجهل او غيره فيكون طالبا لما لا سبيل اليه
فان قلت يجوز السامع ان يأتي المتكلم بعد الكلام بشرط او استثناء يمنعه من حمل
هذا اللفظ على ظاهره قلت فلم لا يجوز ان يعلم ... مسلما يجوز السامع ان يأتي
المتكلم حال الالزام المتكلم بدليل مخصص يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره وهذا
هو اول المسألة وثانيها انا نجوز ان يأمر الله المكلفين بالافعال مع ان كل واحد منهم يجوز

ان يحوي حال ورود العمل والكون مرادا بالخطاب في ذلك سكتا ثم اريد بالخطاب وهذا
تخصيص لم يتقدم بيانه البتة ولاجلها ان من ابي الحسين من المعتزلة اتفقوا على جواز
تاخير النسخ اجمالا وتفصيلا وحينئذ فيخصص دليلهم به لان اللفظ اذا افاد الدوام في
ان الدوام غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد الجهل وان اراد غير ظاهره فقد اراد
ما لا سبيل اليه وما يذكرونه من الفرق فهو ذكرناه واجبنا عنه واما من حيث الجواب
وحينئذ لا تقول ان المراد من ذلك المخاطبة ان يكون غرضه افهامنا او لا يكون غرضه
ذلك فان عنيت بالافهام افادة القطع واليقين فليس غرضه ذلك بل غرضه منه الافهام
بمعنى افادة الاعتقاد الراجح والظن الغالب ويجوز ان يكون بعضه فلم قلت انه على هذا
التقدير يكون عابثا وان يكون مغريا بالجهل وهذا الحرف يظهر الفرق بين ما اذا كان الغرض
ذلك وبين خطاب العربي بالزنجية لان هناك لا يمكن ان يكون الغرض افادة الاعتقاد الراجح
فانه لا يفهم منه شيئا وان عنيت به ان غرضنا افادة الاعتقاد الراجح فنقول ما عنى القدر
المشترك بين الاعتقاد المانع من النقيض والاعتقاد الراجح المجوز للنقيض فهذا مسلم ولكن هذا
القدر لا يمنع من ورود المخصص لانه لو امتنع لكان ذلك الاعتقاد مانعا من النقيض مع انا فرضناه
غير مانع ثم الذي يدل على ان الغرض من الخطاب افادة اصل الاعتقاد الراجح لا افادة الاعتقاد
المانع من النقيض هو ان دلالة الادلة اللفظية موقوفة على كون اللغة والنحو والتصريف منقولة
بالتواتر وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ والاضمار والتقديم والتاخير وعدم
المعارض العقلي وكل هذه المقامات ظني وما يتوقف على الظني اولى ان يكون ظنيا فثبت ان
الدلائل اللفظية لا تفيد الا الاعتقاد الراجح وهذا القدر لا ينافيه احتمال ورود المخصص ولعل
ومما يحقق ذلك هو ان الحكم المرتب على الشيء … بزوال المطر … المطر في بعض
الاوقات لا يكون هذا العدم قادحا في ذلك الظن ولا الموقف يحصل ذلك الظن على اشيا
فهذا العدم … ذلك الظن … وكذا هاهنا اللفظ العام لا يفيد
الا ظن الاستغراق وهذا القدر لا يمنع من ورود المخصص والله اعلم الوجه الثاني في الجواب
ان اللفظ العام ان وجد مع المخصص فالمجموع الحاصل منه ومن ذلك المخصص على الخاص
وان وجد خاليا عن المخصص فهو مع عدم المخصص على الاستغراق فذلك اللفظ متردد
بين هاتين الحالتين على السوية ونقيض القياس في هاتين الحالتين كاللفظ المشترك بالنسبة الى

الى مفهوماته والمتواطئ بالنسبة الى جزئياته فكما انه يجوز عند ابي الحسين ورود اللفظ
المشترك والمتواطئ خاليا عن البيان لانه يفيد ان المراد احد تلك المسميات فكذا هاهنا
اللفظ العام يفيد العلم بانه وجد معه المخصص او عدم فيعلم ان المراد اما العموم او الخصوص
ويعلم ان هذا اللفظ ان وجد معه المخصص افاد الخاص وان وجد معه عدم المخصص افاد
العام ولا نعرف تعينه من المشترك كما جاز هناك تاخير البيان فكذا هاهنا فان قيل فهذا
عود الى القول بان هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص ويحرك الى التفريع عليها
للعموم فقط قلت لا نسلم ان هذا عود الى القول بالاشتراك وذلك انا نسلم انها وحدها
موضوعة للاستغراق وهذا الكلام انفصلنا عن القائلين بالاشتراك لكنا نقول لا تراعي
حين ورود المخصص ولا نسلم في انه عند ورود المخصص لا يفيد الا الخاص فاذا اشكلنا في وجود
المخصص وعدمه لزمنا ان نشك في انه هل يفيد الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط يشك
المشروط فان هذا القول غير مذهب القائلين بالاشتراك والجواب عن الثاني ان اللفظ
وان كان مجهولا الا انه لو نص من الشارع نصب القطع فان المراد باللفظ هذا وعلى
هذا التقدير يزول السؤال فانه لو نص على هذه المراد … ما ذكر دل
ظاهر الصيغة على انه من العمل وجب عليه الحمل الا ان الظن قائم مقام العلم في العمل
وجوب العمل ولكنه لا يقوم مقامه فيما لا يتعلق بالعمل فظن كون اللفظ دالا على وجوب
والحال يكفي في القطع بوجوب العمل ولكن ظن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم
المخصص والله اعلم المسألة الثالثة واما الخطاب الذي لا ظاهر له وهو الاسم المشترك كالقرء
بين الطهر والحيض فانه لا ظاهر له دون غيره اما الوجه الذي يكون ظاهرا فيه فهذا
فهو انه يفيدنا ان المتكلم لم يرد شيئا غير الطهر وغير الحيض وانه اراد اما هذا واما هذا
فمن هذا الوجه لا يحتاج الى بيان واما الوجه الذي يكون فيه غير ظاهر فهو انه لا يفيد اي
الامرين اراده المتكلم الطهر او الحيض والخطاب يجوز فيه سائر الخطاب والدليل عليه
ان الاسم المشترك يفيد ان المراد اما هذا واما هذا من غير تعيين وهذا القدر يصلح ان
يراد بعينه لان الانسان قد يقول لغيره ائت … اوصل بها فلا يكون غرضه
والحال الا الاعلام بهذه الجملة وقد يقول لغيره رجلا في موضع كذا وهو يكره وقوف
السامع على عينه او يكون وقوفه على … بعينه ولهذا وضع في اللغة الفاظ مبهمة …

الفاظ المخاطبة [illegible] قال الله تعالى ورسلا لم نقصصهم عليك فصار عمه له اخفاء
كرم وانما فهو يحسن بالمكلف ان يعرف بعض عماله بقوله قد ولسكن البلد الملاحم
فاخرجه الله وعد وانا الكبار الذي يكره يفصل ما يعمله ويحسن من الحر بان يقول لعبده
انا امرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة ويساع ما اصفه لك غداة الجمعة ويكون العبد
من ذلك الساعة يفصل الجملة والعزم عليها وهذا هو نظير ما اخترناه من تاخير بيان المجمل
واذا كان ذلك كذلك بيانه تجوز اطلاق اللفظ المشترك من غير بيان العين فان قلت
الغرض من التكليف هو الفعل والعلم والاعتقاد بانها وهذا الافهام يخل بالتكليف
من الفعل قلت الغرض من التكليف هو الفعل على الوجه هو العلم لا الفعل اما في
وقت الحاجة فالغرض هو الفعل وهنا يجب البيان احتجوا بانه لو حسنت المخاطبة
بالاسم المشترك من غير بيان في الحال لجاز ان السامع لا يعرف مراد المتكلم بها على
حقيقته فان قلت العرب ان العرب لا تفهم من الزنجية شيئا وهنا يفهم ان المراد احد
معنى الاسم قلت اما ان يعنوا ان حسن الخطاب حصول العلم بكمال المراد او
تمكنوا المعرفة المراد من بعض الوجوه والاول يقتضي امتناع تاخير بيان المجمل والثاني
يوجب حسن مخاطبة العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكم الزنجي المخاطب له علم
انه قد اراد بخطابه شيئا اما الامر واما النهي او غيرهما والجواب ان المعتبر في
حسن الخطاب ان يتمكن السامع من ان يعرف به ما اراد بالخطاب وهذا التمكن حاصل في
الاسم المشترك لانه موضوع لاحد هذين المعنيين والسامع يفهم ذلك منه بخلاف العربي فانه
لا يمكنه ان يعرف ما وضع له خطاب الزنجي فظهر الفرق والله اعلم المسئلة الرابعة يجوز
ان يؤخر الرسول عليه السلام تبليغ ما اوحي اليه الى وقت الحاجة ومنهم من يوجب تعجيله عليه
لنا ان المصلحة قد تكون في تقديم الاعلام على حضور وقت العمل فيجب وقد يكون في ترك المعد
فيجب وقد يكون بحيث يجوز الامران جميعا واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف
مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فلزم ان [illegible] في التقديم واجبا على الاطلاق
احتجوا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ والامر للفور والجواب لا نسلم انه للفور
سلمناه لكن المراد هو القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل من
الله تعالى القسم الرابع في المسئلة المسئلة الاولى الخطاب المجمل اذا

الى البيان يجب بيانه لمن اراد الله افهامه دون من لم يرد ان يفهمه اما الاول فلانه لو
لم يبينه له لكان قد كلفه بما لا سبيل له الى العلم به واما الثاني فلانه لا تعلق له بذلك الخطاب
ولا يجب بيانه له ثم الذين اراد الله تعالى منهم فهم خطابه ضربان احدهما اراد منهم فعل
ما تضمنه الخطاب ان كان ما تضمنه الخطاب فعلا والاخر لم يرد منهم الفعل والاول نحو
العلماء فقد اراد الله ان يفهموا امره بانها الصلوة وان يفعلوها والاخر هم العلماء في
احكام الحيض فقد اراد منهم فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه والذين لم يرد الله ان
يفهموا امره ولم يوجب ذلك عليهم ضربان احدهما لم يرد منهم ان يفعلوا ما تضمنه الخطاب والاخر
اراد منهم الفعل والاول نحو امتنا مع الكتب السالفة لان الله تعالى ما اراد ان نفهم
مراده بها ولا ان نعمل بها والاخر هم النساء في احكام الحيض لان الله تعالى اراد
منهن احكام الحيض بشرط ان يحصل المعنى ولم يوجب عليهن فهم المراد بالخطاب لانه
لم يوجب عليهن سماع اخبار الحيض فضلا عن بيان مجملها وتخصيص عمومها والله اعلم المسئلة الثالثة
يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمعه ما يخصصه وهو قول النظام وابي
هاشم والمعتزلة وقال ابو الهذيل والجبائي لا يجوز ذلك في العام المخصوص بدليل السمع واجاز
ان يسمعه المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيصه لنا
انه واقع والوقوع يدل على الجواز وبيانه ان كثيرا من الصحابة سمعوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
مع انهم لم يسمعوا قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وسمعوا قوله اقتلوا المشركين مع
انهم لم يسمعوا قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الى زمان عمر الثاني احتجوا على جواز
خطابه بالعام المخصوص بالعقل من غير ان يخطر بباله ذلك المخصص فيجب ان يجوز خطابه
بالعام المخصوص بالسمع من غير ان يسمعه ذلك المخصص والجامع كونه في الصورتين متمكنا
من معرفة المراد الثاني لان الواحد منا كثيرا ما سمع الالفاظ العامة المخصصة ثم مخصصاتها
فلو كان ذلك في الصورتين احتجوا بامور احدها ان اسماع العام دون اسماع المخصص
اغراء بالجهل وثانيها ان العام لا يدل بنفسه فوجب كخطاب العربي بالزنجية وثالثها ان
دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز اسماع العام دون اسماع المخصص لما جاز
الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد الطوف في الدنيا وسؤال كل علماء الدنيا هل له
مخصص وذلك يفضي الى سقوط العمومات والجواب عن الاول انه انما يكون اغراء بالجهل لو كان حمل الكلام منا

من الله ينبني على الظنون لا القطع به وقد خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان كون اللفظ
حقيقة في الاستواء مجازا في غيره يقتضي الاستواء والطريقة في العمليات والله اعلم

الكلام في الافعال

المسألة الاولى اختلف الامة في عصمة الانبياء على قولين
احدهما قول من ذهب الى انه لا يجوز ان يقع منهم ذنب صغير ولا كبير لا عمدا ولا سهوا ولا
من جهة التاويل وهو قول الشيعة والاخر قول من ذهب الى جواز ذلك عليهم ثم اختلفوا
فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز والاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها
ما يقع في باب الاعتقاد فقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر وقالت الفضيلية من الخوارج
انه قد وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واجازت الشيعة اظهار الكفر على سبيل
التقية فاما الاعتقاد الخطا الذي لا يبلغ الكفر مثل ان يعتقد مثلا ان الاعراض
باقية ولا يكون كذلك فمنهم من اباه لكونه منفرا ومنهم من جوزه وثانيها باب التبليغ
واتفقوا على انه لا يجوز عليهم التغيير والابدال الوحي بقولهم وقال قوم يجوز ذلك على جهة
السهو وثالثها ما يتعلق بالفتوى واتفقوا ايضا على انه لا يجوز عليهم الخطا فيه وجوزه
قوم على سبيل السهو ورابعها ما يتعلق بافعالهم واختلف الامة فيه على اربعة اقوال
احدها قول من جوز عليهم الكبائر عمدا وهؤلاء منهم من قال بوقوع هذا الجائز وهم
الحشوية وقال القاضي ابو بكر هذا وان جاز عقلا لكن السمع منع من وقوعه وثانيها
انه لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز ان ياتوا به على جهة التاويل وهو قول
الجبائي وثالثها انه لا يجوز ذلك عمدا ولا من جهة التاويل لكن على سبيل السهو وهم ماخوذون
بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن اممهم لان معرفتهم اقوى فيقدرون
من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم ورابعها انه لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة وانه قد تقع منهم
صغائر على جهة العمد والخطا والتاويل الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهو قول اكثر
المعتزلة والذي نقول انه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغيرة ولا كبيرة اما السهو
فقد يقع منهم لكن بشرط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم على ان ذلك كان سهوا وقد سبقت
هذه المسألة الثانية اختلفوا في ان فعل الرسول بمجرده هل يدل على حكم في حقنا ام لا على
اربعة اقوال احدها انه للوجوب وهو قول ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران

وثانيها انه للندب وقد قيل ذلك عن الشافعي وثالثها انه للاباحة وهو قول مالك ورابعها
التوقف في الكل وهو قول الصيرفي واكثر المعتزلة وهو المختار لنا انا ان جوزنا كونه ملتفتا
ومندوبا الذي عليه جوزنا كونه في ذلك الفعل ان يكون ذنبا له وحينئذ لا يجوز لنا فعله
وان لم يجوز الذنب عليه جوزنا كونه مباحا ومندوبا وواجبا ومع التقدير ان يكون واجبا جوزنا
ان يكون ذلك من خواصه وان لا يكون ومع احتمال هذه الاقسام امتنع الجزم بواحد منها واحتج
القائلون بالوجوب بالقرآن والاجماع والمعقول اما القرآن فست آيات احداها قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل على ما تقدم بيانه والتحذير عن مخالفته يقتضي
وجوب موافقته في فعله وثانيها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الآخر وهذا يجري مجرى الوعيد فيمن ترك التاسي به ولا معنى للتاسي به الا ان يفعل الانسان مثل فعله
وثالثها قوله تعالى فاتبعوه وظاهر الامر للوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله ورابعها
قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دلت الآية على ان محبة الله مستلزمة للمتابعة لكن المحبة
واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب فالمتابعة واجبة وخامسها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول دلت الآية باطلاقها على وجوب طاعة الرسول والآتي بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير
يكون مطيعا له فكان ذلك واجبا وسادسها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها بين انه تعالى انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه في ذلك واما الاجماع
فلان الصحابة باجمعهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله
فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك واجماعهم على الصحيح حجة وهو المطلوب وانما كان لفعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم فعلا جعلوا هاهنا مجرد الفعل للوجوب ولانهم واصلوا الصيام
لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع وامرهم عام الحديبية بالتحلل بالحلق فتوقفوا
فشكى الى ام سلمة فقالت اخرج اليهم واحلق واذبح ففعل فحلقوا وذبحوا مسارعين
وان عمر كان يقبل الحجر الاسود ويقول اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولولا اني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك وانه قال في جواب من سال ام سلمة عن قبلة الصائم
الا اخبرته اني اقبل وانا صائم اما المعقول فمن وجهين الاول ان الاحتياط يقتضي حمل
المعنى على اعظم مراتبه واعظم مراتب فعل الرسول عليه السلام ان يكون واجبا عليه وعلى امته

فوجب حمله عليه بيان الاول ان الاحتياط يقتضي دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع
الضرر واجب بيان الثاني ان اعظم مراتب الفعل ان يكون واجبا على الكل الثاني انه لا نزاع
في وجوب تعظيم الرسول عليه السلام في الجملة واتيان الانسان بمثل فعله تعظيم له بدليل
العرف والتعظيم يستدعي نوعا من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون واجبا
الرابع انا بينا ان ذلك التعظيم يقتضي وجوب ما يجب على الامة الاتيان بمثل فعله والجواب
عن الاول لا نسلم ان لفظ الامر حقيقة في الفعل على ما تقدم سلمناه لكنه بالاجماع حقيقة
في القول فليس حمله على ذلك اولى من حمله على هذا سلمناه لكن ههنا ما يمنع حمله على الفعل
وهو من وجهين الاول ان تقدم ذكر الدعاء وذكر المخالفة يمنع منه فان الانسان اذا قال
لعبده لا تجعل دعائي كدعاء غيري فاحذر مخالفة امري فهم منه انه اراد بالامر القول
الثاني وهو انه قد اريد به القول بالاجماع فلا يجوز حمله على الفعل لان اللفظ المشترك لا يجوز
حمله على معنييه سلمناه لكن الهاء راجعة الى الله تعالى لانه اقرب المذكورين فان قلت القصد
هو الحث على اتباع الرسول لانه تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم بين ذلك على التصريح الى اقواله وافعاله ثم عقب ذلك بقوله فليحذر الذين يخالفون
عن امره فعلمنا انه تقرير لذلك الكلام ما كان راجعا اليه فيرجع الى امر النبي عليه السلام
وانما علم لا يجوز الحكم بصرف الكناية الى الله والرسول قلت الجواب عن الاول ان صرف هذا
الضمير الى الله تعالى هو كذلك لهذا الغرض لانه لما حث على الرجوع الى اقوال الرسول و
افعاله ثم حذر عن مخالفة امر الله تعالى كان ذلك تاكيدا لما هو المقصود من متابعة الرسول
وعن الثاني ان الكناية عن واحد فلا يجوز عودها الى الله تعالى والى الرسول معا سلمنا
عود الضمير الى الرسول فلم قلت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة لفعله فان قلت
يدل عليه امران الاول ان المخالفة ضد الموافقة لكن موافقة فعل الغير هو ان يفعل مثل
فعله فوجب ان تكون المخالفة هو ان لا يفعل مثل فعله الثاني هو ان المعقول من المخالفة هنا
اللذان لا يقوم احدهما مقام الاخر والعدم والوجود لا يقوم احدهما مقام الاخر فوجب اصلا
ذكرنا ان معنى المخالفة ... ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالف للاتيان بمثل فعله من
كل الوجوه قلت هب انها في اصل الوضع كذلك لكنها في عرف الشرع ليست كذلك
ولهذا لا يسمى اخلال الحائض بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هو عبارة عن عدم الاتيان

بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل النبي عليه السلام
مخالفة الا اذا كان فعله على الوجوب فاذا اثبتنا ذلك بهذا لزم الدور وهو محال والجواب
عن الثاني لم قلتم ان الاتيان بمثل فعل الغير مطلقا يكون متابعة بل عندنا كما يشترط
في التأسي المساواة في الصورة يشترط فيه المساواة في الكيفية حتى انه لو صام واجبا
فتطوعنا بالصوم لم نكن متابعين له وعلى هذا لا يكون فعل الرسول سببا للوجوب
وحينئذ الا ان نعلم انه لا يكون واجبا فيكون فعلنا اياه على سبيل الوجوب قادحا في التأسي
وتمام الاسولة سيأتي في المسئلة الاتية ان شاء الله تعالى والجواب عن الثالث قوله
فاتبعوه اما ان لا يفيد العموم او يفيد فان كان الاول سقط التمسك به وان كان الثاني فيعود
ان لا يكون ذلك الفعل واجبا عليه وعلينا وحينئذ يقتضي تحريمها ضد الاعتقاد والحكم
بالوجوب يناقضه فوجب ان لا يعم وهذا هو الجواب عن التمسك بقوله تعالى فاتبعوني والجواب
عن الخامس لا نسلم ان قوله وما اتاكم الرسول يتناول الامر دون الفعل ويدل عليه وجهان
الاول ان قوله وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على انه عنى بقوله ما اتاكم ما امركم الثاني ان
الاتيان انما يأتي في القول اذ يحفظه واما المثال فيصير كانه مما اخذناه وكانه عليه السلام
اعطاناه والجواب عن السادس ان الطاعة هي الاتيان بالمامور او بالمراد على اختلاف
المذهبين فلم قلت ان مجرد فعل الرسول يدل على انا امرنا بمثله او اريد منا مثله وهذا
اول المسئلة والجواب عن الاجماع من وجوه الاول انها اخبار آحاد ولا تفيد العلم
ولهم ان يقولوا هب انها لا تفيد العلم لكنها تحصل الظن لكونه دليلا يترتب عليه ظن ثبوت الحكم
فيكون العمل به دافعا للضرر المظنون فيكون واجبا وتقرير هذه الطريقة سيجيء ان شاء الله
في مسئلة القياس الثاني ان ما ذكره من الاخبار واردة في الصلوة والحج فلعله عليه السلام
كان قد بين لهم ان شرعه وشرعهم سواء في هذه الامور قال عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي
وعليه خرج مثله الفعل الخاص وقوله خذوا عني مناسككم وعليه خرج تقبيل
عمر للحجر وقال هذا وصوم الوصال وصوم الافطار ... واما الوصال فلانهم ظنوا انه لما امرهم
بالصوم واشتغل معهم به انه قصد منهم بيان الواجب وعليهم ظنهم وانكر عليهم المواقعة
واما خلع النعل فلانه لم يعلم انهم خلعوا ذلك واجبا وانما لا يمتنع ان يكونوا لما رأوه
قد خلع نعله مع تقدم قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ظنوا ان خلعها مأمور به عنه

مسألة لو كان مباحا لما ترك المسلمون العمل على ... [illegible] فقال لهم لم خلعتم نعا
لكم خلع نعلك فما الاحرى ان خلعها اذى من نصاله ... ان يعرفوا الوجه الذي
رجع عليه فعله ثم سعوه واما خلع الخاتم فهو مباح فلما خلع احبوا موافقته بالاعتقاد
وجوب ذلك عليهم والجواب عن الوجه الاول من المعقول ان الاحتياط انما يصار اليه
اذا خلا عن الضرر قطعا وهاهنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون ذلك الفعل حراما على الامة
واذا احتمل الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا وعن الثاني ان كان الاتيان بمثل ما
ياتي به الملك العظيم قد يكون تعظيما ولذلك قد يعد من العقلاء ان يفعل فعل مثله
واسراعا والحجة القائلون بالندب بالقران والاجماع والمعقول اما القران فقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولو كان التاسي واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على
عدم الوجوب ولما امر بالتاسي دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا واما
الاجماع فهو انا رأينا اهل الاعصار متطابقين على الاقتداء في الافعال بالنبي عليه السلام
وذلك يدل على انعقاد الاجماع على انه يفيد الندب واما المعقول فهو ان فعله اما ان
يكون راجح العدم او مساوي العدم او مرجوح العدم والاول باطل لما ثبت انه لا يوجد منه
الذنب والثاني باطل ظاهرا لان الاشتغال به عبث والعبث مرجوح عنه بقوله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا فبقي الثالث وهو ان يكون مرجوح العدم ثم لما رأينا افعاله
وجدنا بعضها مندوبا وبعضها واجبا والقدر المشترك هو رجحان جانب الوجود وعدم
الوجوب ثابت بمقتضى الاصل فاثبتنا الرجحان مع عدم الوجوب والجواب عن الاول
ما تقدم ان التاسي اتباع الفعل على الوجه الذي اوقعه عليه فلو فعله واجبا او مباحا
وفعلناه مندوبا لما حصل التاسي وعن الثاني انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل
ولعلهم وجدوا مع الفعل قرائن اخر وعن الثالث لا نسلم ان فعل المباح عبث لان العبث
هو الخالي عن الغرض وادا حصل في المباح منفعة عاجلة لم يكن عبثا والله اعلم واحتج
القائلون بالاباحة انه لما ثبت انه لا يجوز صدور الذنب منه ثبت ان فعله لا بد وان يكون اما
مباحا او مندوبا او واجبا وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فاما
رجحان جانب الفعل فلم يثبت على وجود دليل لان الكلام فيه وثبت على عدمه دليل
لان هذا الرجحان كان مفقودا والاصل في كل شيء بقاؤه على ما كان فثبت بما قلناه انه
لا حرج في فعله قطعا ولا رجحان في فعله ظاهرا فهذا الدليل يصرح كل افعاله لان

ان يكون مباحا ترك العمل بمقتضى الا في افعال النبي عليه السلام كونها علم الجمع بتحريمه فيتوقف قوله في
الثاني فهذا داخل تحت كونه مباحا ظاهرا واما ان يكون في حقنا كذلك فلانه الدالة على جواز التاسي
ترك العمل به فيما اذا كان من خواصه فيبقى معمولا به في الثاني والجواب هذا انه في حقه
كذلك فلم يجب ان يكون في حقنا كذلك المسألة الثالثة قال جماهير الفقهاء والمعتزلة
التاسي واجب ومعناه انا اذا علمنا ان الرسول عليه السلام فعل فعلا على وجه الوجوب فقد
تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان
علمنا انه فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته لنا وجاز لنا ان لا
نفعل وقال ابو علي بن خلاد من المعتزلة نحن متعبدون بالتاسي به في العبادات دون
غيرها كالمناكح والمعاملات ومن الناس من انكر ذلك في الكل احتج ابو الحسين بالقران
والاجماع اما القران فقوله عز وجل لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والتاسي بالغير
في افعاله هو ان يفعل على الوجه الذي فعله ذلك الغير ولم يعرف الله تعالى من افعال النبي
صلى الله عليه وسلم اذا كانت مباحة او لم يكن مباحة واما الاجماع فهو ان السلف رجعوا الى
ازواجه في قبلة الصائم وقالوا من اصبح جنبا لم يفسد صومه وفي تزويج النبي عليه السلام
ميمونة وهو حرام وذلك يدل على ان افعاله لا تدوا ان يشمل مقتضاها طريقه ولقائل ان يقول
على الدليل الاول لانه يفيد التاسي به من واحد كما ان قول القائل الحرم لك في المراد
لو وجب نفعل نوعا واحدا فانه فعله هذا ان يصير عرضا من المقصد التاسي به عليه السلام
في الجملة وايضا والانه يصح اطلاق كون الشيء اسوة لنا ولا يطلق وصف الانسان بانه
اسوة لزيد اذا لم يجز لزيد ان يتبعه الا في فعل واحد وانما يطلق ذلك اذا كان ذلك الانسان
قدوة لزيد يتبعه في امور كلها الا ما خصه الدليل فالجواب عن الاول ان احدا
لا ينازع في التاسي به عليه السلام في الجملة لانه لما قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
فقد اجمعوا على جواز التاسي به فيها والانه ما دلت الا على المرة الواحدة وكان التاسي
عليه السلام بهذه الصورة كافيا في العمل بالانه لاسيما والانه انما وردت على صيغة الاخبار
عامة فصح ذلك بكيفيته ووقع التاسي به فيما مضى والجواب عن الثاني انكم ان اردتم انه
لا يصح اطلاق اسم الاسوة عليه الا اذا كان اسوة في كل شيء فهو ممنوع ثم يدل على فساده وجهان
الاول ان من يعلم من انسان نوعا واحدا من العلم يقال له ان لك في فلان اسوة حسنة الثاني انه

تعالى لكم في فلان أسوة حسنة في كل شيء ويقال لكم في فلان أسوة حسنة في هذا الشيء دون
ذلك فلو اقتضى اللفظ العموم لكان الأول تكريرا والثاني نقضا وإن أرادوا أنه يصح إطلاق
اسم الأسوة إذا كان التأسي في بعض الأشياء فهذا مسلم ولكنه عليه السلام عندنا أسوة
لنا في أقواله وفي كثير من أفعاله التي أمرنا بالاقتداء به فيها كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا
عني مناسككم والجواب عن الحجة الثانية أن قوله فاتبعوه مطلق في الاتباع فلا يفيد العموم
في كل الاتباعات والأمر لا يقتضي التكرار ولا يفيد العموم في كل الأزمنة فإن قيل ترتيب الحكم
على الاسم يشعر بأن المسمى علة لذلك الحكم فالمتابعة علة للأمر بها قلنا فعلى هذا
لو قال السيد لعبده اسقني يلزم أن يكون أمرا له بجميع أنواع السقي في كل الأزمنة ولو قال له
قم يلزم أن يكون أمرا بجميع أنواع القيام في كل الأزمنة ونحو هذه الأمثلة كثير وما ذكرناه كاف
في فساد ما قالوا وأما الإجماع فقد سبق الكلام عليه والله أعلم القسم الثاني في الطريق
على وجوه التأسي المسألة الأولى الطريق إلى أن التأسي مطابقة فعل المتأسي في الوجه وجب
معرفة الوجه الذي عليه يقع فعل الرسول عليه السلام وهو ثلاثة الإباحة والندب والوجوب
أما الإباحة فهو يعرف بطرق أربعة أحدها أن ينص الرسول عليه السلام على أنه مباح وثانيها
أن يقع امتثالا لآية دالة على الإباحة وثالثها أن يقع بيانا لآية دالة على الإباحة ورابعها
أنه لما ثبت أنه لا يفعل ما لا يجوز عليه في حكم الفعل وينفي كونه الوجوب والندب بالبقاء
على الأصل فحينئذ يعرف كونه مباحا أما الندب فهو يعرف بالطرق الأول الأربعة وبأربعة أخر أحدها
أن يعلم من قصده عليه السلام أنه قصد القربة بذلك الفعل فيعلم أنه راجح العدم فيرتفع بنفي
الوجوب بحكم الاستصحاب فيثبت الندب وثانيها أن ينص على أنه كان مخيرا بين ما فعل وبين فعل
ثبت أنه ندب لأن التخيير لا يقع بين الندب وبين ما ليس بندب وثالثها أن يقع قضاء لعبادة كانت
مندوبة ورابعها أن يداوم على الفعل ثم يخل به من غير نسخ فيكون إدامته عليه السلام دليلا على
كونه طاعة وإخلاله به من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب وأما الوجوب فيعرف بالطرق الثلاثة
الأول وبخمسة أخرى أحدها الدلالة على أنه كان مخيرا بينه وبين فعل آخر قد ثبت وجوبه
لأن التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب وثانيها أن يكون قضاء لعبادة ثبت وجوبها وثالثها
أن يكون على وجه أمارة قد تقررت في الشرع أنها أمارة الوجوب كالصلاة بأذان وإقامة و
رابعها أن يكون جزاء الشرط لفعل واجب وخامسها أن يكون لو لم يكن واجبا لم يجز كالجمع
بين ركوعين في صلاة الكسوف المسألة الثانية في الفعل إذا عارضه فعله عليه السلام

وذلك لا نعرفه وإن عرفنا أنه حكم بأمره من غير معرفة أنه تعالى حكم فيه ورسله أو يخصص
السنن وهو أن بعض السنن علموا الكل بأمره وذلك لا نعرفه وعن الثاني أنه تعالى أمر
بأن يهتدى بهدى مضاف إليهم وهداهم الذي اتفقوا عليه هو الأصول دون الفروع
فيه النسخ وعن الثالث أنه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالموحى به وعن
الرابع أن المسألة محمولة على الأصول دون الفروع ويدل عليه أمور أحدها أنه تعالى وصله
بالتقوى والصفح ولحقه ولو كان مذهبهما في كثير من الشرعيات مختلف وثانيها قوله
بعد هذه الآية وما كان من المشركين وثالثها أن شرعه أن شرعهم فلا يورث وعن الخامس
أن الآية تقتضي أنه وصى محمدا بالذي وصى به نوحا عليهما السلام من أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا
فيه وأمرهما بإقامة الدين لا يدل على اتحاد دينهما كما أن الأمر للاثنين بصومهما يحتوي وأنه
لا يدل على أن الموجب لأحدهما مثل الموجب للآخر وعن السادس أن الآية تدل على أنه بعث محمدا كما بعث
نوحا عليهما السلام والله أعلم

الكلام في الناسخ وهو مرتب على أقسام

القسم الأول في حقيقة النسخ المسألة الأولى النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال
الشيء وقال القفال إنه للنقل والتحويل لنا أنه يقال نسخت الريح آثار القوم إذا عدمت
ونسخت الشمس الظل إذا عدم الظل لأنه لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن أنه انتقل إليه
الأصل في الكلام الحقيقة وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإبطال وجب أن لا يكون حقيقة
في النقل دفعا للاشتراك فإن قيل وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار والشمس بأنها ناسخة
للظل مجاز لأن المزيل للآثار والظل هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به
على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم يعارض ما ذكرتموه بقولهم النسخ هو النقل والتحويل
ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنك نقلته إليه أو نقلت حكايته ومنه تناسخ الأرواح و
تناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث إنما هو التحول من واحد إلى آخر بدلا عن الأول
فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الإزالة دفعا للاشتراك وعليكم
الترجيح والجواب عن الأول من وجهين أحدهما أنه لا يمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك
من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الإزالة ويكونان أيضا ناسخين لكونهما مختصين
بذلك التأثير وثانيهما أن أهل اللغة إنما أخطأوا في إضافة النسخ إلى الشمس والريح فهب أنه
كذلك لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لإسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس

وعن الباقي او المعنى الحاصل من الزوال لانه حصر حد النقل فمن عدم صفة وحصل
عقيبها صفة اخرى فاذن مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء اخر واذا دار
اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى على ما تقدم تقريره في
كتاب اللغات والله اعلم المسئلة الثانية في حد النسخ في اصطلاح العلماء الذي ذكره
القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي رحمهما الله انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وانما اثرنا لفظ الخطاب على
لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك
وانما قلنا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه ليتناول الامر والنهي
والخبر وانما قلنا بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل
من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة
النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي وانما قلنا مع
تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا ولقائل ان يقول هذا
الحد مختل من وجوه احدها ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ الحكم الاول
ليس بنسخ اذ النسخ هو نفس الارتفاع وفرق بين الرافع وبين نفس الارتفاع فجعل الرافع عين
الارتفاع خطا وثانيها ان تقييد ذلك بالخطاب خطا لان الناسخ قد يكون فعلا لا قولا
فانه عليه السلام اذا فعل فعلا وعلمنا بالضرورة انه قصده رفع بعض ما كان ثابتا فذلك يكون
ناسخا مع انه ليس بخطاب فان قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته
في افعاله عليه السلام قلت لو قدرنا انه لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته في افعاله ثم
انه عليه السلام فعل فعلا ووجدنا قرائن افادت العلم الضروري بان غرضه عليه السلام
ازالة الحكم الثابت لكان ذلك ناسخا مع انه يجوز ذلك نسخا بالاجماع مع انه لم يوجد الخطاب في
هذه الصورة اصلا وثالثها ان الامة اذا اختلفت على قولين فيسوغ للعامي تقليد كل واحد
من الطائفتين ثم اجمعوا بعد ذلك على احد القولين فهذا الاجماع خطاب وهو ناسخ
لجواز الاخذ بكلا القولين فقد وجد هنا خطاب دال على ارتفاع حكم خطاب مع ان
الحق ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن جوابه بانا ذكرنا حد النسخ مطلقا لا حد النسخ
الذي في الشرع ورابعها ان تعريف النسخ رفعا باطل وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى وخامسها

ان قوله بالخطاب المتقدم خطا لان الحكم الاول لو ثبت بفعل النبي عليه السلام لا بقوله لكان الرفع
رفعه ناسخا له فهذا ما في هذا الحد والاولى ان يقال الناسخ طريق شرعي يدل على ان مثل
الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا فقولنا طريق يعم القول المشترك بين القول الصادر عن الله وعن رسوله والفعل
المنقول عنهما ويخرج عنه اتفاق الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا
التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس بطريق شرعي ولا يلزم
ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس بطريق شرعي ولا يلزم تقييد الحكم بغاية
او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا
عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا المسئلة الثالثة قال القاضي ابو بكر
رحمه الله النسخ رفع ومعناه ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي
الا انه زال لطريان الناسخ وقال الاستاذ ابو اسحاق رحمه الله انه بيان ومعناه ان الخطاب الاول
انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم اخر والمآخذ الكاشف عن حقيقة هذه المسئلة
ان من قال ببقاء الاعراض قال ان الضد الباقي ينتفي لطريان الطارئ لان الطارئ يكون
حريا بزوال الباقي ومن قال بانتفاء الاعراض قال الضد الاول انتهى بذاته ثم حصل بعده ذلك
من غير ان يكون الضد الطارئ اقوى وازاله بل قال لان الزائل بذاته لا يحتاج الى مزيل واذا
ظهر هذا الاصل عاد الى الدلائل المذكورة في تلك المسئلة لتحقيق المسئلة فنقول واما نحن فنقول
احتج المنكرون بوجوه احدها انه ليس زوال الباقي لطريان الطارئ اولى من اندفاع الطارئ
لاجل الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال بالضرورة فان قيل لم لا يجوز ان يقال الحادث اقوى
من الباقي لحدوثه قلت هذا باطل لوجهين احدهما ان الباقي اما ان حصل له امر زائد على
ما كان حاصلا له حال حدوثه او لم يحصل فان كان الاول كان ذلك الزائد حادثا فما كان الزائد
حدوثه يكون مساويا للضد الطارئ في القوة واذا استويا في القوة امتنع رجحان احدهما
على الاخر واذا امتنع عدم لعدمه الباقي امتنع عدم ذلك الباقي في حالة فان كان الثاني وهو ان
لا يحصل للباقي امر زائد على ما كان حاصلا له حال الحدوث لزم ان يكون قوة الباقي مساوية
لقوة الحادث وحينئذ يبطل الرجحان وثانيها ان الشيء حال حدوثه كان ممتنع العدم والباقي
حال بقائه اولى لانه مستغن عن السبب لكونه ممكنا ووجود السبب يمتنع عدمه فاذا امتنع العدم

عليها اسنونا والفتوى تمسح الرجحان الحجة السابعة وهو ان طريان الحكم الطارئ
مشروط بزوال المتقدم ولو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزم الدور
وهو محال الحجة الثامنة ان الطارئ اما ان يطرأ حال كون الحكم الاول موجودا او
موجودا فان كان الاول فاستحال ان يوثر فيه عدمه لان اعدام المعدوم محال وان كان
الثاني فمع وجود وجد محو الاول واحد حصل اجتماع المثلين بينهما مساواة واذا لم يكن بينهما
مساواة لم يكن احدهما رافعا للآخر فان قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك كالكسر مع الانكسار
فان الانكسار عبارة عن زوال الشكل السابق المفاد عن اجزاء ذلك الجسم والسابق اعراض عن
مانعه فلا يكون للكسر امر ثالث التاسع الحجة الرابعة وهو ان كلام الله قديم والعدم
لا يجوز رفعه فان طلب المرفوع تعلق الطلب اما ان يكون امرا نفسيا او لا يكون فان لم
يكن امرا نفسيا استحال رفعه وان الله وان كان امرا نفسيا فاما ان يكون حادثا
او قديما فان كان حادثا لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان كان قديما لزم عدم العدم
وهو محال واعلم ان هذه الحجة ان كانت صحيحة فهي بعينها هي اقوى لزوما على القاضي
رحمه الله فانه هو الذي عول عليها في امتناع اعدام الا بالضد والقول بكون النسخ
عبارة عن اعدام الضد يكون لزوم هذه الادلة عليه اقوى واحتج امام الحرمين
رحمه الله على فساد الرفع بوجه اخر وهو ان علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا
الحكم ابدا او يكون متعلقا بانه لا يبقى الا الى الوقت الفلاني فان كان الاول استحال نسخه والا
لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال والثاني يقتضي بطلان القول بالرفع لان الله تعالى اذا علم
ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك الوقت استحال وجوده بعد ذلك الوقت والا لزم انقلاب العلم جهلا واذا كان
يمتنع الوجود بعد ذلك استحال الرفع وزواله بنزول الناسخ لبيانه يمتنع ان يكون ولما يمتنع
ولقائل ان يقول [illegible] ان علم الله تعالى بان ذلك الحكم لا يبقى الى ذلك الوقت لطريان الناسخ
لا لذاته واذا علم الله تعالى انه يزول ذلك الحكم في ذلك الوقت لطريان ذلك الناسخ لا لذاته فاذا
علم الله تعالى انه يزول ذلك الحكم في ذلك الوقت لم يكن ذلك قادحا [illegible] وتعلل زواله بالنسخ و
نريد نقرر ان الله تعالى كما يعلم ان العالم يوجد في الوقت الفلاني يكون وجوده في
ذلك الوقت واجبا لم يكن ذلك الوجوب قادحا في افتقاره الى المؤثر لما علم الله تعالى انه
يوجده في ذلك الوقت بالمؤثر لم يكن الوجوب على هذا الوجه قادحا في افتقاره الى المؤثر
فكذا لكن هاهنا واحتج القائلون بالرفع بامرين احدهما ان النسخ في اللغة عبارة عن الازالة فوجب

العدم

ان يكون في الشرع ايضا كذلك لان الاصل عدم التغيير والثاني ما ذكرنا من ان من الالفاظ الشرعية
ما يدل على عدم التغيير بانها [illegible] وهو ان الخطاب كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق يمتنع
ان يكون عدمه لذاته والا لزم ان لا يوجد وان لم يكن لذاته فلا بد من مزيل وما هو الا الناسخ
والجواب عن الاول انه تمسك بمجرد اللفظ وهو لا يعارض الدلائل العقلية وعن الثاني ان كلام
الله القديم كان متعلقا من الازل الى الابد بايقاع الفعل الى ذلك الوقت المعين والمشروط
بالشرط عدم عند عدم الشرط فلا يفتقر زواله الى مزيل اخر واعلم المسألة الرابعة النسخ
عندنا جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه
منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ لنا وجهان الاول ان الدلالة القاطعة
دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع
بالنسخ الثاني ان الامة مجمعة على وقوع النسخ ولنا على اليهود الزامات الاول جاء في التوراة
ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم قد حرم الله سبحانه على موسى عليه السلام
وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان الثاني كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرم الله
ذلك على موسى ولقائل ان يقول لا نسلم ان نبوة محمد عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ لان
من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور محمد عليه السلام
ثم بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد عليه السلام فعند ظهور شرع محمد عليه السلام زال التكليف بشرع موسى وعيسى عليهما السلام ووقع التكليف بشرع محمد لكنه لا يكون نسخا بل يكون جاريا مجرى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ [illegible] عليهما السلام بشرا في
[illegible] على هذا الوجه وقالوا قد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام [illegible] الرجوع الى شريعته واذا كان
[illegible] والانجيل بمبعث محمد عليه السلام وان عند ظهوره [illegible] الذين اوردناها عليهم
الامر كذلك فلا يكون تحقق النسخ وهكذا اجوبة اليهود عن الالزامين [illegible] والمعتمد في المسألة قوله
واما ادعاء الاجماع فلم يصح ذلك بحيث صح وقوع الخلاف فيه [illegible] الاستدلال انه ان جواز التمسك
تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وجه الاستدلال [illegible] عاد الامر الى ان نبوة محمد
بالقرآن اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف فان توقف [illegible] القول بصحة النسخ وان لم يتوقف
عليه السلام لا تصح مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته فوجب [illegible] احتج منكرو النسخ عقلا بان
[illegible] على النسخ [illegible] كان النهي عنه نهيا عن الحسن
الفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا [illegible] اما الجهل او السفه وهو
وان كان قبيحا كان الامر به امرا بالقبيح وعلى التقديرين يلزم

المذكور شرعا لو جعل الاول هو ان الله تعالى لما شرع شرع موسى عليه السلام باللفظ الدال
عليه اما ان يقال انه دل على دوام شرعه او ما دل عليه فان كان الاول فلانه لو دل
على دوام شرعه فاما ان يقال انه دل على انه سيصير منسوخا واما ان لم يدل على
ذلك والاول باطل من وجهين الاول ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع
التنصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه عبث وسفه الثاني ان على
هذا التقدير بين الله تعالى لموسى ان شرعه سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان
ينقل هذه الكيفية اما اولا فلانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية جاز
في شرعنا ايضا ذلك وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع في شرعنا غير منسوخ واما
ثانيا فلان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها وما كان كذلك وجب اشتهاره
ولا يتطرق الى ... عن ... ولم ينقل ولعل محمدا عليه السلام عبر هذا الشرع عن هذا
الوضع ولم ينقل واذا وجب نقل تلك الكيفية بالتواتر وجب ان يكون العلم بتلك الكيفية
كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى عليه السلام نص على ان شرعه سيصير منسوخا
هو كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لعلم الكل بالضرورة ان من دين موسى عليه السلام
ان شرعه سيصير منسوخا ولو كان ذلك ضروريا لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه وحيث
نازعوا دل ذلك على انه عليه السلام ما نص على هذه الكيفية واما القسم الثاني وهو
ان الله تعالى ذكر لفظا دالا على الدوام ولم يضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فهو
على هذا التقدير وجب ان لا يصير منسوخا والا لزم ... احدها ان ذكر اللفظ الدال
على الدوام مع انه لا دوام تلبيس وهو غير جائز وثانيها اذا جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق
الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة
دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكن اذا راينا مثل هذا مع عدم الدوام في بعض الصور
زال الوثوق عنه في كل الصور وثالثها انه مع تجويز مخالفة الظاهر لا يبقى وثوق بوعده
ووعيده ... فان قيل عرفناه بالاجماع او بالتواتر قلنا اما الاجماع فلا نسلم
كونه دليلا الا بامر لفظي ولا يبقى دلالة الامة والمحتمل ان خرج اللفظ على ظاهره فاذا
جوزنا خلافه لا يبقى دليل الاجماع موثوقا به واما التواتر فكذلك لانا غايته ان نعلم
ان الرسول عليه السلام قال هذه الالفاظ لكن لعله اراد شيئا اخر مخالفا لظواهرها
واما القسم الثالث وهو ان يقال شرع شرع موسى عليه السلام بلفظ لا يدل على
الدوام البتة فنقول ... هذا لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة على ما بينا ان الامر لا

يفيد التكرار ويصلح ... الى الفسخ بل الاصل ... قالوا ثبت بالتواتر
ان موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت ابدا وقالوا تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
والتواتر حجة بالاتفاق وقول موسى حجة بالاتفاق والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز
ان يكون ذلك الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في وقت اخر فيامر به في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه
وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه كما لا يمتنع ان يعلم حال من يريد ... وفقه
مصلحة له في وقت فيصحه وعاده مصلحة له في وقت اخر فيمرضه ... حين يعلم ان ذلك مصلحة
ويفقره ويصحه حين يعلم ان ذلك مصلحة وكما لا يمتنع ان يعلم الانسان ان ... مصلحة
... اليوم و... مصلحة في غد فيامر عبده بالركوب اليوم و... به في غد والجواب
عن الثاني ان يقول اجمع المسلمون على انه تعالى بين شرع موسى بلفظ يدل على الدوام واختلفوا في
في انه هل ذكر معه ما يدل على انه سيصير منسوخا فقال ابو الحسين البصري رحمه الله يجب ذلك
... والاكثرون ... اصحابنا وجماهير المعتزلة لا يجب ذلك ... بتاخير
نقله باخير البيان عن وقت الخطاب ويجري الجواب عن هذه الشبهة بيانها على كل
واحد من هذين المذهبين اما على قول ابي الحسين فانه لا ... البيان فنقول لم لا يجوز
ان يقال انه تعالى بين في تلك الشريعة انها ستصير منسوخة لكن لم ينقله اهل التواتر
فلاجرم لم يشتهر ذلك كما اشتهر اصل الشرع فان قيل لما بين الله تعالى اصل ذلك الشرع
واوصله الى اهل التواتر فهلا اوصل ذلك المخصص الى اهل التواتر ام لا فان قيل اوصله
الى اهل التواتر فاما ان نجوز على اهل التواتر ان يخلوا بنقله او لا نجوز فان جاز على
الشارع ان لا يوصل ذلك المخصص الى اهل التواتر او ان اوصله اليهم لكن اخلوا بنقله
جاز مثله في كل شرع فكيف تقطعون مع هذا التجويز بدوام شرعكم ... وان كانت ستصير
منسوخة الا ان الله ما بين ذلك او بينه ولكن اهل التواتر ما نقلوا بل اخلوا بنقله وايضا
فلعل محمدا عليه السلام نسخ الصلوات الخمس وصوم رمضان ولم ينقل ذلك ولما بطل هذا الاحتمال
علمنا انه تعالى بين ذلك المخصص لاهل التواتر وان اهل التواتر ما اخلوا به فحينئذ يعود
السؤال قلنا الاشكال انما يلزم لو ثبت انه حصل من اليهود في كل عصر ما يبلغ مبلغ التواتر
وذلك ممنوع فانهم انقطعوا في زمان بختنصر فلا جرم انقطع الحجة نقلا وشرعا فانهم كانوا
في جميع ... ما يبلغ التواتر واما الجواب على قول اصحابنا فهو ان المخصص لم يكن ...
قرنا ان موسى عليه السلام قوله هذا ... الخطاب عنه في تحصيله باخير البيان
عن وقت الخطاب والله اعلم والجواب عن الثالث انا لا نسلم ان موسى عليه السلام قال ذلك ...

تعالى الصورة مستطيلة محادثة تختص بمثلنا صحة هذا النقل لكن لفظ التأبيد في
يدخلها المبالغة دون الدوام في صور احداها قوله في العبد انه يستخدم ست سنين ثم
يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وثانيها قوله في البقرة التي
امر الله بذبحها تكون ذلك سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وثالثها امروا في قصة
دم الفصح ان يذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا سنة
ابدا ثم زال التعبد بذلك ورابعها قال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروف غدوة و
خروف عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم هذه الصور وجد لفظ التأبيد ولم يدل على الدوام
فكذا ما ذكروه والله اعلم المسألة الخامسة اتفق الامة على جواز نسخ القران وقال ابو مسلم
بن بحر الاصفهاني لا يجوز لنا وجوه احدها ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد
حولا وذلك قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير
اخراج ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشر قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها
لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور
كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل
بسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية وثانيها امر الله تعالى
بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب
التعبد به ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط
التعبد بالصدقة والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه
روي انه لم يتصدق غير علي بن ابي طالب رضي الله عنه ويدل عليه ايضا قوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله
عليكم وثالثها انه امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين ورابعها قوله ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها قال ابو مسلم
النسخ هو الازالة والمراد في هذه الاية ازالة القران من اللوح المحفوظ والجواب ان
ازالة القران من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران وهذا النسخ يختص ببعضه وخامسها
قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم عنها بقوله
فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز
التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر والجواب ان ما ذكرته ليس فرق
بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات
قد زالت بالكلية فكان نسخا وسادسها قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم

اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع بعض الايات والموضوع اما
التلاوة واما الحكم فكيف ما كان ثبت النسخ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد به ان
الله تعالى انزل احدى الايتين بدلا من الاخرى فيكون المنزل بدلا عما لم ينزل وعلى هذا
المذكور تسلم غير جائز واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه تنزيل ولو نسخ لكان قد اتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب
لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله المسألة السادسة اختلفوا
في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله مثاله اذا قال الله تعالى اذا صبحتم يوما فصلوا عند غروب
الشمس ركعتين بطهارة ثم قال قبل الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة فهذا عندنا
جائز خلافا للمعتزلة ولنا وجوه الفقهاء ان الله تعالى امر ابراهيم بذبح اسماعيل عليهما السلام
ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان قيل لا نسلم ان ابراهيم كان مأمورا بالذبح بل لعله كان
مأمورا بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب بكونه مأمورا بالذبح ويدل عليه
قال قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما امر به لكان قد صدق بعض الرؤيا فلما قال الكل دل عليه
لنا وجوه احدها قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ما تؤمر
لا بد وان يكون عائدا الى شيء والمذكور هنا قوله اني اذبحك فوجب صرفه اليه وثانيها قوله تعالى ان
هذا لهو البلاء المبين ومقدمات الذبح لا توصف بانها بلاء مبين وثالثها قوله وفديناه بذبح عظيم
ولو لم يكن مأمورا بالذبح لما احتاج الى الفداء والجواب عن الاول ان الرؤيا لا تدل على كونه
مأمورا بذلك بل انما افعل ما تؤمر فانما يفيد الامر في المستقبل فلا ينصرف الى الماضي من رؤيا في
المنام وعن الثاني ان الاضجاع واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مأمور بالذبح بلاء عظيم
وعن الثالث انه انما فدي بالذبح لما كان يتوهم من الامر بالذبح سلمنا انه امر بالذبح لكن لا نسلم
انه نسخ ذلك وبيانه من وجهين الاول انه كان كلما قطع موضعا من الحلق وتجاوز الى غيره
وصل الله تعالى ما تقدم قطعه فان قيل حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص بطريقه الحي
فلما بطلت الحياة لم يحصل مسمى الذبح لانه ما قد ذبح هذا الحيوان واذ لم يمت بعد الثاني
قيل انه امر بالذبح وان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد وكان اذا امر ابراهيم السكين
لم يقطع شيئا من الحلق سلمنا سلامته ولكنه معارض بدليل اخر وهو ان ذلك يقتضي كون
الفعل الواحد مأمورا منهيا عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد وذلك محال

بيان انه يلزم ذلك بانه اوجه الغرض [?] المسألة معروضة في هذا الموضع فانه لما امر [?]
الركعتين من الصلاة عند غروب الشمس ونهى عن القطع [?] عن ركعتين من الصلاة عند غروب الشمس
فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت واحد من وجه واحد حتى لو لم يعتبر شرط من هذه الشرائط
لم يكن هي المسألة التي تنازعنا فيها وبيانها ان قوله صلوا عند غروب الشمس عين موضوع [?]
للامر بالصلاة في ذلك الوقت بعينه وشرعا وقوله لا تصلوا عند غروب الشمس موضوعه للنهي عن
الصلاة في ذلك الوقت بعينه وشرعا وبالنهي وهو ان النهي لو تعلق بغير ما تعلق به الامر كان [?] اما
ان يكون المنهي عنه امرا ملازما من الاستطاعة [?] وهو ع الخلاف فعلق الامر او لا يلزم ذلك فان كان الاول
كان المتناقض [?] فعلا للمقصود استلزاما ما يلزم تعارض الامر والنهي عن شيء واحد في وقت واحد من وجه واحد
وان كان الثاني لم يكن ذلك هي المسألة التي تنازعنا فيها لانا وافقنا على ان الامر بالشيء لا يمنع من النهي
عن شيء اخر لا يلزم من [illegible] تماما عند الاخلال [?] بذلك المأمور [illegible] في ذلك الفعل في
ذلك الوقت لا يعدو ان يكون اما حسنا واما قبيحا وكيفما كان [illegible] المكلف بما كان عالما حاله
يلزم منه اما الامر بالقبيح او النهي عن الحسن وذلك ايضا محال والجواب الدليل على انه كان
مأمورا بالذبح انه لو لم يكن مأمورا به لكان مأمورا بمجرد المقدمات وهو قد اتى بجميع تلك المقدمات
فوجب ان لا يحتاج معها الى الفدية لان الاتيان بالمأمور يخرجه عن العهدة والخارج عن العهدة
لا يحتاج الى الفداء [illegible] انه لم يرحل [?] ما هو المأمور به في الوجه وهو [illegible]
عن قوله كلما قطع موضعا من الحلق وصله الله تعالى [illegible] قطعه لان على هذا التقدير
يكون كل المأمور به داخلا في الوجود فوجب ان لا يحتاج معه الى الفداء واما قوله تعالى قد صدقت الرؤيا
فغير دال على انه اتى بكل المأمور به بل انه على انه عزم على [illegible] وعزم على الاتيان بها فلما انه
فعلها بتمامها [illegible] الاية [illegible] قوله ان الله تعالى جعل [illegible]
ان اعتراضهم بانه كان مأمورا بنفس الذبح لم [illegible] حكمه [illegible] تكليف ما لا يطاق
وان يلزم انه كان مأمورا بالمقدمات فهو عود الى السؤال الاول واما المعارضة فالجواب عنها
من وجهين الاول هو ان [illegible] بناء على الحسن والقبح ونحن لا نقول به الثاني
سلمنا ذلك ولكنا نقول يحسن الامر والنهي عن الشيء لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهي عنه فقد
يحسنان لحكمة تنشأ من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول لعبده اذهب الى القرية
غدا راجلا ويكون غرضه منه تحصيل الرياضة له في الحال وعزمه على اداء ذلك الفعل

ويوطن النفس عليه مع انه يعلم انه سينهى عنه غدا [illegible] اذا ثبت هذا فنقول
الامر بالفعل انما يحسن اذا كان المأمور منشأ المصلحة والامر به ايضا يكون منشأ المصلحة
فاما اذا كان المأمور به منشأ المصلحة ولم يكن الامر به منشأ المصلحة لم يكن الامر به حسنا
وعند هذا يظهر الجواب عما ذكروه لانه حين امر بالفعل كان المأمور به منشأ المصلحة وان الامر
به ايضا منشأ المصلحة فلا جرم حسن الامر به وفي الوقت الثاني بقي المأمور به منشأ المصلحة لكن
بقي الامر به منشأ المصلحة فلا جرم حسن النهي عنه فان قيل الفعل منشأ المصلحة كما كان فالنهي
عنه يكون منعا عن منشأ المصلحة وذلك غير جائز قلنا انه يلزم المنع من الشيء استحالة على جهة
واحدة من جهات المفسدة فيها المأمور به وان بقي منشأ المصلحة الا ان الامر به والحث عليه لما
صار منشأ المفسدة كان الامر به وان كان حسنا نظرا الى المأمور به لكنه قبيح نظرا الى نفس الامر
وذلك كاف في صحته والله اعلم. المسألة السابعة يجوز نسخ الشيء الى غير بدل خلافا لقوم لنا
انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام لا الى بدل احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان نسخ الاية معناه نسخ لفظها ولهذا قال
نأت بخير منها او مثلها وليس نسخ الحكم ذكر في الاية سلمنا ان المراد نسخ الحكم لكن لم لا يجوز ان
يقال ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت والله اعلم. المسألة الثامنة
يجوز نسخ الشيء الى ما هو اثقل منه خلافا لبعض اهل الظاهر لنا ان المسلمين نسخ الله تعالى التخيير
بين الصوم والفدية بتعيين الصوم وهو اشق وازالة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم [illegible]
وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بنصب القتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة وحرم
الخمر ونكاح المتعة بعد اطلاقهما ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى ايجابها في حال
القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر
احتجوا بقوله تعالى يخفف عنكم وقوله الان خفف الله عنكم وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
عن الاول ان الخير هو ما اجر [illegible] واصلح لنا في المعاد وان كان اثقل في الحال وعن الثاني
انه محمول على اليسر في الاخرة حتى لا يتطرق اليها تخصيص بغير محصور. المسألة التاسعة يجوز
نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس [illegible] والتلاوة والحكم عبادتان منفصلتان وكل ما كان كذلك
فانه غير مستبعد في العقل ان [illegible] احداهما [illegible] دون الاخرى
ويكون الحكم [illegible] التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بان الله تعالى انزل هذا الحكم

رجم منه علي عمان وهو نسخ انه الحكم دون التلاوة وقوله الى الحول غير اخراج نسخ بقوله
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والتلاوة دون الحكم فما روي عن قوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فاجلدوهما البتة نكالا من الله وعن انس قوله فلي بعضه بلغوا اخوانيا انا
لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر رضي الله عنه كنا نقرأ لا ترغبوا عن ابائكم فانه
كفر بكم والحكم والتلاوة معا ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل الله عشر
رضعات فنسخن بخمس وان نسخ الاخبار كان يجوز النسخ والله اعلم المسئلة العاشرة
الخبر اما ان يكون خبرا عما لا يجوز تغيره كعلمنا العالم محدث وهذا لا يتطرق اليه النسخ او عما
يجوز تغيره وهو اما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا
عن حكم كالخبر عن وجوب الحج ويجوز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز النسخ في شيء منه
وهو قول الاكثر من المتقدمين لنا ان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا الف سنة جاز
ان يبين من بعده الف سنة الا خمسين عاما وان كان خبرا مستقبلا وكان وعدا او وعيدا
كقوله لاعذبن الزاني ابدا فيجوز ان يبين من بعده اردت الف سنة وان كان خبرا عن حكم الفعل
في المستقبل فان الخبر كالامر في تناوله للاوقات المستقبلة فصح اطلاق الكل مع ان المراد
بعضها تناوله بموضوعه فيصح حكم النسخ للخبر كهو في الامر احتجوا بوجهين الاول
ان دخول النسخ في الخبر يوهم انه كاذب والثاني لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يقول اهلك
الله عادا ثم يقول ما اهلكهم والجواب عن الاول ان دخول النسخ على الامر يوهم البداء ايضا
فان قالوا الايهام لا زال لان النسخ انما دل على ان الامر ما تناول ذلك الوقت قلنا فهاهنا ايضا زال الايهام
الكذب لان الناسخ يدل على ان الخبر ما تناول تلك الصورة وعن الثاني ان اهلاكهم غير متكرر
لانهم لا يهلكون الا مرة واحدة فقط فقوله ما اهلكهم رفع لتلك المرة فيلزم الكذب واما ان
اراد بقوله ما اهلكهم انه ما اهلك بعضهم كان ذلك تخصيصا للاشخاص لا للازمان فلم يكن
نسخا والله اعلم المسئلة الحادية عشر اذا قال الله تعالى صلوا هذا الفعل ابدا يجوز نسخه
خلافا لقوم لنا وجهان الاول ان لفظ التابيد يتناوله لجميع الازمان المستقبلة كلفظ العموم
في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاز تخصيص فكذا النسخ والثاني في الحكم هو الحكم الداعية
الى جواز تخصيص الناسخ لان شرط النسخ ان يرد على احدهما على سبيل الدوام والناسخ
لا يدل الا على الدوام فكان الناسخ شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه احتجوا بان

فارجموهما

بالتابيد الا دل اما ان قوله صلوا ابدا فانه مثل قوله افعلوا في هذا الوقت وفي ذلك الوقت وذاك
الى ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على ذلك الوجه لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر بلفظ التابيد
الثاني لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام التكليف والجواب
عن الاول ان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الدوام اما صريحا
واما معنى ثم انه منقوض بانه يجوز ان يقال الناس الا زيدا ولا يجوز ان يقال زيد وعمرو وبكر
ما خلا زيدا ثم الفرق ما حققناه في مسئلة ان العموم صيغة وعن الثاني ان لفظ التابيد يفيد
ظن الاستمرار لكن القطع انه لا يحصل الا من القرائن [illegible] الثانية في الناسخ والمنسوخ
المسئلة الاولى نسخ السنة بالسنة يقع على وجوه اربعة احدها نسخ السنة المقطوعة
بالسنة المقطوعة والثاني نسخ الخبر الواحد بخبر الواحد كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وقاله في شارب الخمر ان شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها
الرابعة فلم يقتله والثالث نسخ الخبر الواحد بالخبر المقطوع ولا شك فيه والرابع نسخ الخبر
المتواتر بخبر الواحد وهو جائز في العقل غير واقع في السمع عند الاكثرين الا ان بعض اهل
الظاهر لنا ان الصحابة كانت تترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب قال عمر رضي الله عنه لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة اصدقت ام كذبت وهذا الاسناد لا يصح لانه تواترهم
ان هذا الكتاب دل على انهم اهملوا ذلك الخبر فيها المتواتر لكنه يدل على اجماعهم على انهم
ما قبلوا خبرا اسما ان خبر الاحاد في نسخ المتواتر احتج اهل الظاهر بوجوه الاول انه
جاز تخصيص المتواتر بالاحاد جاز نسخه والجامع دفع الضرر المظنون والثاني ان خبر الواحد
من ادلة الشرع فاذا صار معارضا لحكم المتواتر وجب تقديم المتأخر قياسا على الثالث ان
نسخ الكتاب وقع بخبر الاحاد في وجوه احدها قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الاية منسوخ بما روي انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع و
ثانيها قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بما روي انه عليه السلام قال لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها وثالثها قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين منسوخ بما روي انه عليه السلام قال لا وصية لوارث ورابعها ان الحج بين
وصية الجملة والمعز منسوخ باخبار الاحاد اذا جاز نسخ الكتاب بخبر الواحد جاز
بخبر المتواتر لانه لا فاصل بالعرف والشرع ان اهل [illegible] قبلوا نسخ العلة بخبر الواحد ثم لكن

الرسول عليه السلام انه عليه السلام كان يبعث آحاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ
والمنسوخ والجواب عن الثالث ان الرسول يبلغ النسخ والتخصيص واقع بالاجماع الصحابة
والتخصيص ايضا نسخ ومن جوزه بالاجماع كما سبق عن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه و
الآحاد ليس كذلك لكنه لم لا يجوز ان يكون هذا التفاوت مانعا من ترجيح الواحد واما الآية
فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما انما نفاه ولا توحي اليه الى تلك الغاية فلا نسلم ان ما
بعد ذلك فلم يكن النهي الوارد بعده نسخا عن الآية انما انما تخصيصا قوله تعالى واحل لكم ما
وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها هذا الحديث بالمتواتر عن
نجوز ان يصير الاجماع عن كل حديث لا نسلم ذلك الخبر اصلا بالاجماع عنه
وان اجاز ذلك فاولى ان يجوز ان يصير اجماعهم عن حديث ضعيف بعلة لاجماعهم على العمل
بموجبه وهذا هو الجواب ايضا عن الرابعة والجواب عن الحجة الرابعة ان الرسول عليه السلام
احرمهم بذلك وحاد وقوع الواقعة فلهذا قبلوا خبر الواحد فيها ولعله اتصل به من القرائن
ما افاد العلم تحول المسجد من امر الرسول عليه السلام وارتفاع الصيحة ونحو ذلك والجواب
عن الحجة الخامسة انا نسلم صحتها في خبر الواحد ان شاء الله تعالى والله اعلم المسئلة التاسعة
قال الاكثرون يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ودليله ما ذكرنا في الرد على ابي مسلم الاصفهاني
هو صيام امران احدهما انه يجوز نسخ السنة بالقرآن وهو ايضا واقع وقال الشافعي رحمه الله
لا يجوز واحتج المثبتون بامور احدها ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في الابتداء
بالسنة لانه ليس في القرآن ما يوهم دليلا عليه الا قوله تعالى فثم وجه الله وذلك لا يدل عليه
لانها تقتضي التخيير بين الجهات وقال تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يقال التوجه الى بيت المقدس
وقع في الاصل بالكتاب الا انه نسخ تلاوته كما نسخ حكمه فانه لا دليل على هذا المجوز
سلمنا ان التوجه الى بيت المقدس وقع بالسنة فلم لا يجوز ان يقال حصل نسخه ايضا بالسنة
وليس من حيث التوجه الى الكعبة بالكتاب فلا يجب ان يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب
لان الظاهر انه تحول عن بيت المقدس امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان يقلب وجهه في السماء
الوجه سوى انه فتحول عن الجهة التي كان متوجها اليها وسط ما يوجبه من حيث ما مس
التوجه الى الكعبة فانه لم يكن لكن هو الظاهر فهو محمود وهذا كان في المنع من الاستدلال
وثانيها قوله تعالى فالآن باشروهن نسخ تحريم المباشرة وليس التحريم في القرآن فانها

نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان وكان صوم عاشوراء ثابتا بالسنة وثالثها
صلوة الخوف في ورد في القرآن ناسخا لما ثبت بالسنة من جواز تاخيرها الى انجلاء القتال حتى
قال يوم الخندق في اخر الصلوة حشا الله قبورهم نارا لحبسهم لنا عن الصلوة وخامسها
قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما فعله رسول الله من الجهد المصالح واعلم ان
السوالين المذكورين واردان في الكل ومن الجهال من يقدح في هذين السوالين وقال الحاجة الى
تصوير نسبة خاصة مدرسة لا صورة فلم تصورهما وهذا جهل عظيم لان المستدل لا بد له من
تصحيح مقدمات الدلالة فاذا عجز عنها لم يتم دليله واحتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن والناسخ بيان المنسوخ ولو كان
القرآن ناسخا للسنة لكان القرآن بيانا للسنة فيلزم كون كل واحد منهما بيانا للاخر والجواب
ليس في قوله لتبين للناس ما نزل اليهم دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انكم اذا قلت لك ادخلت
الدار لا يمنع من دخول غيره انكم لا تحمل قوله على الحقيقة الا ان السنة كلها بيان لكن البيان هو
التبليغ وجعل المبلغ عنه اولى لانه عام في كل القرآن اما جعله على بيان المراد فهو تخصيص
لبعض ما انزل فهو ان كان مجملا او عموما مخصوصا وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر اولى
من حمله على ما يوجب ترك الظاهر والله اعلم المسئلة العاشرة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
جائز وواقع وقال الشافعي رحمه الله لم يقع واحتج المثبتون بصور احدها انه كان الواجب
على الزانية الحبس في البيوت لقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم ان
الله تعالى نسخ ذلك بانه الحد ثم انه عليه السلام نسخ الحد بالرجم فان قيل لم نسخ ذلك كما
كان قرآنا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فلم لا يجوز ذلك كله قرآنا
وقد روي عن عمر رضي الله عنه لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لأثبت ذلك في المصحف
ولو كان ذلك قرآنا في الحال او كان ذلك حكم نسخ لما كان ذلك الا ان يقول نسخ الله تلاوته
وحكم باخراجه عن المصحف صحة قول عمر ولم يلزم منه القطع بانه لم يكن السنة قرآنا
وثانيها نسخ الوصية للاقربين بقوله لا وصية لوارث لا يقال ان الميراث لا يمنع الوصية اذ
الجمع ممكن وهذا ضعيف لا يكون الميراث حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصية فثبت ان
الميراث مانع من الوصية وعلى ان قوله عليه السلام لا وصية لوارث خبر واحد ولو قلنا
انه كان متواترا الا انه يكون سورة الوداع على

... كان ذلك لوجب نقله متواترا وحيث لم ينقل الا غير متواتر علمنا انه ما كان متواترا
في الاصل فالقول بانه صار قد صحته به نسخ القران بخبر الواحد وانه غير جائز
بالاجماع واحتج الشافعي رحمه الله بامور الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها والاستدلال به من وجوه اربعة احدها انه تعالى اخبر ان ما ينسخ من الاية
ياتي بخير منه وذلك يفيد انه ياتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما اخذ منك من ثوب اتك
بخير منه يفيد انه ياتي بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت هذا وجب ان يكون من جنس
القران وثانيها ان قوله تعالى نات بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك
هو القران الذي هو كلام الله دون السنة التي ياتي بها الرسول وثالثها ان قوله نات بخير منها
يفيد ان الماتي به خير من الاية والسنة لا يكون خيرا من القران ورابعها انه قال الم تعلم ان الله على
كل شيء قدير دل على ان الذي ياتي بخير منها هو المختص بالقدرة على انزاله وهذا هو القران
دون غيره الثاني قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصفه بانه مبين للقران ونسخ القران
رفعها ورفعها ضد بيانها الثالث قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية اخبر انه تعالى هو الذي
يبدل الاية بالاية الرابع انه تعالى حكى عن المشركين انهم قالوا انما انت مفتر عند تبديل الاية
ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك فهذا يقتضي ان الذي
نزله روح القدس من ربك لا يكون منزلا للايهام الخامس قوله تعالى قال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي
وهذا يدل على ان القران لا ينسخ بالسنة السادس ان ذلك يوجب التهمة والنفرة والجواب
عن الوجوه التي ذكروها في التمسك بالاية الاول بوجه عام ثم نخص كل واحد من تلك الوجوه
اما العام فهو ان قوله ما ننسخ منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا
يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق
هذا الاحتمال ان هذه الاية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الاية الاولى فلو
كان نسخ تلك الاية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم دور كل واحد منهما على الاخر وهو دور
واما الوجوه الخاصة فالجواب عن الاول لا نسلم ان ذلك الخير لا بد وان يكون من جنس الاية
المنسوخة وليس تمثيلهم بالمثال الذي ذكروه اولى من مثال اخر وهو ان يقول القائل
من يلقني بحمد وثناء ... خيرا منه فانه لا يقتضي ان الذي يلقاه به من جنس الحمد
والثناء او من جنس المنحة والعطاء وعن الثاني وهو ان قوله نات بخير منها يفيد انه

هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير فنقول المراد بالاتيان تشريع الحكم والرواية والمسفي
وذلك كالقران في ان المثبت لها هو الله تعالى وعن الثالث وهو قوله السنة لا تكون خيرا من
القران فنقول اذا كان المراد بالخير الاصلح في التكليف والانفع في الثواب لم يمتنع ان يكون
مضمون السنة خيرا من مضمون الاية وعن الرابع ان النسخ رفع الحكم سواء ظهر ذلك بالقران
او السنة وعلى التقديرين فالله تعالى هو المنفرد والجواب عن الحجة الثانية ان النسخ
لا ينافي البيان لانه تخصيص الحكم بالازمان كما ان التخصيص تخصيص الحكم بالاعيان والجواب
عن الحجة الثالثة ان النسخ لا ينافي التالية ان الناسخ سواء كان قرانا او خبرا فالمبدل
للحكم هو الله تعالى والجواب عن الرابعة ان من يتهم الرسول فانه يتهمه لانه يشك في نبوته
ومن يكن هذا حاله فالنبي عليه السلام متهم عنده سواء نسخ الكتاب بالكتاب او السنة والمزيل
لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته والجواب عن الخامسة وهي قوله تعالى استقرار هو هذا
او بدله انه يدل على انه عليه السلام لا ينسخ الا بوحي ولا يدل على ان الوحي لا يكون الا قرانا والجواب
عن السادسة ان النفرة زائلة بالدليل الدال على انه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والله اعلم
المسالة الرابعة يكون الاجماع منسوخا وناسخا للاجماع اما منسوخا فلانه لا يجوز ...
لان ما دام عليه السلام في الاحيا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه عليه السلام سيد المؤمنين
وحين وفاته عليه السلام فلا عبرة بقول غيره فاذن الاجماع انما ينعقد بعد وفاة الرسول
عليه السلام فاذا انعقد فبعد ذلك لو نسخ الاجماع لكان ناسخه اما الكتاب او السنة
او الاجماع او القياس والكل باطل اما الكتاب والسنة فلانه لا يخلو اما ان يقال انهما كانا
موجودين وقت انعقاد ذلك الاجماع او ما كانا موجودين في ذلك الوقت فان كانا موجودين مع
ان الامة حكمت على خلافهما كانت الامة مجمعة على الخطا وانه غير جائز وان لم
يكونا موجودين استحال حدوثهما بعد ذلك لاستحالة ان يحدث كتاب او سنة بعد وفاة الرسول
عليه السلام واما الاجماع فلان انعقاد هذا الاجماع الثاني اما ان يكون لا عن دليل او عن
دليل فان لم يكن عن دليل كان ذلك اجماعا على الخطا وانه غير جائز وان كان عن دليل عاد
التقسيم الاول في ان ذلك الدليل اما ان يكون موجودا حال انعقاد الاجماع الاول
او حدث بعده وقد بينا فساد هذين القسمين فان قلت ان الامة اذا اختلفت على قولين
فقد جوزت للعامي ان ياخذ بايهما شاء ثم اذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد منعت
العامي

من الاحد بذلك القول الثاني فيصير الاجماع الثاني ناسخ حكم الاجماع الاول قيل الامه
انما جوزوا للعامي الاخذ باي القولين شاء بشرط ان لا يحصل الاجماع على احد القولين فكان
الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا وجد الاجماع فقد زال شرط الاجماع فانتفى
الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لان الثاني نسخه فاما القياس فان شرط صحة القياس
عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع لم يكن القياس صحيحا فلم يجز نسخه واما كون الاجماع ناسخا
فقد حكي عن عيسى بن ابان والجواب لا يجوز لان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او
اجماعا او قياسا والاول يقتضي وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطا والاجماع
لا يكون خطا والثاني ايضا باطل لان الاجماع المتاخر اما ان يقتضي ان الاجماع الاول
وقع خطا او يقتضي انه كان صوابا ولكن الى وقت الغاية والاول باطل لان الاجماع
لا يكون باطلا ولو جاز ذلك لما كان المنسوخ به اولى بالنسخ ولكان هو ايضا صوابا حين وقع
ولكن كان موقتا فلا يخلو ذلك الاجماع المتقدم المفيد للحكم الموقت من ان يكون مطلقا
او موقتا فان كان مطلقا استحال ان يفيد الحكم موقتا وان كان موقتا الى غاية فذلك
الاجماع ينبي عن حصول تلك الغاية بعينه ولا يكون الاجماع المتاخر ناسخا له والثالث
باطل لان هذه المسالة لا تتصور الا اذا اتفق القياس على ان لا يجمعوا على خلاف حكم ذلك
القياس فحينئذ يزول حكم ذلك القياس بعد [illegible] لزوال الاجماع عنه وهذا انما كان لان شرط
صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد زال شرط صحة القياس فزوال الحكم لزوال
الشرط لا يكون نسخا المسالة الخامسة في كون القياس منسوخا وناسخا اما كونه منسوخا
فنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمن حياة الرسول عليه السلام او بعد وفاته فان كان حال
حياته فلا يمتنع رفعه بالنص والاجماع او القياس اما بالنص فبان ينص الرسول عليه السلام
في الفرع بخلاف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد استقرار التعبد بالقياس فاما بالاجماع فلانه
اذا اختلفت الامه على قولين قياسا ثم اجمعوا على احد القولين كان اجماعهم على احد القولين
رافعا للحكم القياسي الذي اقتضاه القول الاخر واما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك
الحكم ويجعله معللا بعلة موجودة في ذلك الفرع ويكون امارة عليتها اقوى من امارة
علية الوصف للحكم الاول في الاصل الاول ويكون كل ذلك بعد استقرار التعبد بالقياس الاول
اما بعد وفاة الرسول فانه يجوز نسخه في المعنى وان كان لا يسمى ذلك نسخا في اللفظ اما
بالنص فاذا اجتهد انسان في طلب النصوص ثم لم يظفر بشي اصلا ثم اجتهد فحرم شيا

فقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص او اجماع او قياس اقوى من القياس الاول على خلافه فان قلنا
كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لحكم القياس الاول وان لم يكن النص الذي وجده
اخيرا ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فهو اما ان ينسخ كتابا او سنة او
اجماعا او قياسا والاقسام الاول الثلاثة باطلة بالاجماع واما الرابع وهو كونه ناسخا
لقياس اخر فقد تقدم القول فيه والله اعلم المسالة السادسة في كون الفحوى منسوخا وناسخا
اما كونه منسوخا فقد اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى معا واما نسخ الاصل وحده
فانه يقتضي نسخ الفحوى لان الفحوى تبع الاصل واذا زال المتبوع زال التبع لا محالة
واما نسخ الفحوى مع بقاء الاصل فاختار ابو الحسين رحمه الله انه لا يجوز قال لان فحوى القول
لا يرتفع مع بقاء الاصل الا وينقض الغرض لانه اذا حرم علينا التافيف على سبيل الاعظام
للابوين كانت اباحة ضربهما نقضا للغرض واما كونه ناسخا فمتفق عليه لان دلالته ان كانت
لفظيه فلا كلام وان كانت عقليه فهي يقينيه فيصح النسخ بها لا محالة والله اعلم القسم الثالث
فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك المسالة الاولى اتفق العلماء على ان زيادة العبادة على
العبادات لا يكون نسخا للعبادات ولا زيادة صلاة على الصلوات واما قول اهل العراق
بان زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
وقوموا لله قانتين لانه يجعلها غير وسطى فقيل لهم فيجب ان يكون زيادة عبادة
على اخر العبادات نسخا لانه يجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة ولكان عدد كل الواجبات
قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى كذلك فيكون نسخا اما الزيادة التي لا تكون كذلك فقد
اختلفوا فيه فذهب الشافعي رحمه الله انها ليست نسخا وهو قول ابي علي وابي هاشم وقالت
الحنفية انها نسخ ومنهم من فصل [illegible] وذكر فيه وجوها احسنها ان الزيادة ان نافت حكم ذلك
الخطاب في [illegible] الشرط خلافا [illegible] الزيادة كانت الزيادة نسخا والا فلا ومثالهما قول
القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد
عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه
فانه يكون نسخا نحو زيادة ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل
الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم استئناف فعله وانما المراد ان يضم اليه غيره لم تكن
نسخا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة العشرين على حد القذف واعلم ان ابا الحسين
البصري رحمه الله طريقة في هذه المسالة هي احسن من كل ما قيل فيها فقال النظر في هذه المسالة

فعلى هذا يجوز ... ان الزيادة على النص هل تسمى نسخا والجواب يقتضي لان
اثبات كل شيء لا بد ان يقتضي زوال العدم الذي كان ثابتا ان رفعه الازالة هل يسمى
نسخا والجواب ان الذي يدور عليه هذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متأخرة
عنه سميت تلك الازالة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم تلك الازالة
نسخا وبالجملة انه هل يجوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس ام لا والجواب انه
ان كان الزائل حكم العقل هو البراءة الاصلية جاز ذلك الا ان يمنع ذلك مانع خارجي
كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم به البلوى والقياس لا يكون حجة في الحدود
والكفارات الا ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ واما ان كان الحكم
الزائل شرعيا فالمعتبر في قبول الزيادة فان كانت بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم
الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا هذا ضابط المبحث الاصولي ولنحقق ذلك في المسائل
الفروعية الفقهية المفرعة على هذا الاصل وهي ستة الاولى ان التغريب او زيادة
عشرين على جلد ثمانين لا يرفع الا نفي وجوب ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع
لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين ايجاب الثمانين مع نفي الزائد وبين ايجابه مع السكوت عن الزيادة
وما به الاشتراك لا اشعار له بما به الامتياز فايجاب الثمانين لا اشعار له البتة بالزيادة لا
نفيا ولا اثباتا الا ان نفي الزيادة معلوم بالعقل فان البراءة الاصلية معلومة بالعقل
ولم ينقلنا عنه دليل شرعي واذا كان ذلك حكما عقليا جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه
الا ان يمنع مانع سوى النسخ واما كون الثمانين وحدها مجزئة وكونها وحدها تمام الحد
وتعلق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلما كان ذلك النفي معلوما بالعقل
جاز قبول خبر الواحد فيه لان العروض لو كانت تسعة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة
التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء اخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة
على اداء ذلك فصح انه يجوز بخبر الواحد والقياس فكذا هاهنا اما لو قال الله تعالى الثمانون
كمال الحد وعليها وحدها تعلق رد الشهادة ثم نقلت الزيادة فهاهنا خبر الواحد والقياس
لا يقبل لان نفي جواز الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر وايضا لو كان ايجاب الثمانين يفيد على سبيل
المفهوم نفي الزائد وقلنا ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لكنا لا
نقبل ذلك بخبر الواحد والقياس الحكم الثاني تقييد الرقبة بالايمان وهو يقتضي التخصيص
لانه يخرج الكافر عن الخطاب فان كان المقتضي لهذا التقييد خبر واحد او قياسا وكان

وكان نفي اجزاء ... لا يعم الكفارات اجزاء عتق الكافرة داخل تحت عمومها ثم
الكافرة هو التخصيص بعينه فلم يقبل فيه خبر واحد ولا قياس وان كان ما يقتضيه فهو
تخصيص والتخصيص بخبر الواحد والقياس يجوز الحكم الثالث اذا قطعت يد السارق ثم رجله اخرى
رجله ثم سرق فان اخذ قطع رجله الاخرى رفع الحظر قطعها وذلك الحكم انما ثبت بالعقل
فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم يثبت فيها الحكم الرابع اذا امر الله تعالى بفعل او قال
هو واجب عليكم ثم خيرنا بين فعله وبين فعل اخر فهذا التخيير يكون رفعا لحظر ترك ما اوجبه
علينا الا ان حظر تركه كان ثابتا بالقطع بحكم العقل وذلك لان فعله او وجب علينا
يقتضي ان الاخلال به ... ... الذم وهذا ... معناه والاخر
ولما يعلم ان غيره لا يقوم مقامه لان الاصل ان غيره ... ولو كان واجبا بالشرع اولا
عليه دليل شرعي فصار علمنا بوجوبه موقوفا على ان يكون الاصل تعيين وجوبه بمعنى
دليل شرعي فالمعتبر في وجوبه ... حكما عقليا ... بخبر واحد وقياس ... ذلك
ان اوجب الله تعالى علينا غسل الرجلين ثم خيرنا بينه وبين المسح على الخفين ولو الكافة حرتنا
... الله تعالى هذا الفعل واجب عليكم وخيره
او ... فان ... لما علمناه بدليل شرعي لان قوله
هذا واجب وحده صريح في ... بحكم شرعي فلم يجز كونه خبر واحد
ولا قياسا فاما قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
فهو تخيير بين استشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير
وقد بينا ان الزيادة في التخيير ليس بنسخ فيصح قبول خبر الواحد والقياس فيه ومن قال
الحكم بالشاهد واليمين نسخ لظاهر الاية يلزم ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم
تجدوا ماء فتيمموا الحكم الخامس اذا كانت الصلاة ركعتين فقط ثم زيد فيها ركعة اخرى قبل التشهد
فان ذلك يكون رافعا لوجوب التشهد عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقه فلم
يجز بخبر واحد ولا قياس وليس ذلك نسخا للركعتين لان النسخ اسم للازالة ولا هو نسخ لوجوبها
لان وجوبها باق ولا هو نسخ لاجزائها لانها مجزئة وانما كانت مجزئة من دون ركعة اخرى
والان لا تجزي الا مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى ليس برفع
الا نفي وجوبها ونفي وجوبها انما حصل بالعقل ... من هذه الجهة ان يقبل فيه خبر الواحد

والقياس واما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فانه يكون نسخا لوجوب
التحلل بالتسليم او يكون ناسخا لكونه ندبا وذلك حكم شرعي معلوم فلم يجز ان يقبل فيه
خبر الواحد ولا القياس فاما كونه ناسخا للركعتين او لوجوبهما او لاجزائهما والقول
فيه ما ذكرناه الا ان الحكم السادس زيادة غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لاجزائها
ولا لوجوبها وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك النفي معلوم بالعقل
وكذا زيادة شرط اخر في الصلاة لا يقتضي نسخ وجوب الصلاة فاما كون الصلاة عند تجريده
عن زيادة الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزائها كان نفي لوجوبه ونفي
وجوبه لم يعلم بالشرع وكذلك ما سمعه تجار فيه خبر الواحد والقياس فيه هذا ان لم
يكن قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء من دين النبي عليه السلام باضطرار فان علمناه
باضطرار فقد صار ذلك حكما شرعيا مقطوعا به فلم يجز رفعه بخبر الواحد والقياس
الحكم السابع قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه يفيد كون الليل طرفا و
غاية للصيام كما يفيد لو قال اخر الصيام وغايته الليل لان لفظة الى موضوعة للغاية
فايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج اوله عن ان يكون طرفا مع ان الخطاب يقتضي ذلك
كونه نسخا فعند لا يقبل فيه خبر الواحد ولا قياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم
قاطع اما لو قال صوموا النهار ثم جاء الخبر بايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن ذلك نسخا
لان الخبر لم يرفع ما افاده النص لان النص لم يتعرض لليل وانما نفينا الصوم بالليل لان
الاصل ان لا صوم وفقدنا الدلالة في الزيادة خاصة على وجوب الصوم في الليل على حكم
العقل الحكم الثامن قول الله تعالى لا تصلوا الا وانتم متطهرين فانه يمنع ان يقبل خبر
الواحد والقياس في اثبات شرط اخر للصلاة فاذا اثبت الشرط الاخر خرج عن ان يكون
شرطا اذ لا يمتنع ان يكون للحكم الواحد شرطان وليس كذلك اثبات صوم جزء من الليل
لان ذلك يخرج اول الليل من ان يكون غاية واما نفي كون الشرط الاخر شرطا فلم يعلم الا
بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي والله اعلم المسألة الثالثة لا شك ان النقصان
من العبادة نسخ لما سقط ولا شك ان ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا
للعبادة كما لو قال اوجبت الصلاة والزكاة ثم قال نسخت الزكاة اما الذي يتوقف عليه
صحة العبادة فذلك قد يكون جزءا من ماهية العبادة وقد يكون خارجا عنها واختلفوا

فيه فقال الكرخي نقصان ما يتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزءا او خارجا لا يقتضي نسخ
العبادة وهو المختار وقال القاضي عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي ونقصان
الشرط المنفصل لا يقتضي نسخ الباقي فنقول الدليل على ان نسخ احد الجزئين لا
يقتضي خروج الجزء الاخر لان الدليل المقتضي للكل كان متناولا للجزئين وخروج احد الجزئين
لا يقتضي خروج الجزء الاخر كسائر ادلة التخصيص احتجوا بان نقصان الركعة من الصلاة
يقتضي رفع وجوب تأخير التشهد ورفع اجزائها من دون الركعة لان قبل النسخ ما
كان يجوز الصلاة دون هذه الركعة لما صارت اركان الركعة نسخا اوجب علينا ان
نخلي الصلاة منها كان نسخا لاجزاء الصلاة اذا فعلنا مع الركعة المنسوخة واجب
الصلاة مع الركعة قد كان حكما شرعيا جاز ان يكون رفعه نسخا والجواب ان هذه احكام
الركعة الباقية فحاله لعابها كان رفعها نسخ تلك الزيادة واما نقصان الشرط
المنفصل من العبادة فلا يقتضي نسخ العبادة لانهما عبادتان فاذا نسخ احداهما لم
يجب نسخ الاخرى فعلى هذا نسخ الوضوء لا يكون نسخا للصلاة نعم الاجزاء
مع عدم الطهارة قد زال وذلك لان الصلاة ما كانت تجزئ بلا طهارة فاذا نسخ وجوب
الطهارة صارت تجزئة دونها فنسخ نفي اجزائها فان اراد الانسان بقوله ان نسخ الوضوء
يقتضي نسخ الصلاة هذا المعنى صح لكن الكلام موهم لان اطلاق القول بان الصلاة منسوخة
يوهم انه قد خرج عن الوجوب او عن ان يكون عبادة والله اعلم القسم الرابع في الطرق التي
بها يعرف كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا قد يعلم ذلك باللفظ تارة وبغيره اخرى اما
اللفظ فهو ان يوجد لفظ النسخ اما بان يقول هذا منسوخ او يقول ذلك نسخ هذا واما
غير اللفظ فهو ان يعلم نقيض الحكم الاول ويحصل مع العلم بالتاريخ مثال النص قوله تعالى الآن
خفف الله عنكم فانه نسخ لثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نفي الثقل المذكور ومثال الضد
التحويل من قبلة الى قبلة لان التوجه الى الكعبة ضد التوجه الى بيت المقدس واما التاريخ فقد
يعلم باللفظ وبغيره واما اللفظ فكما اذا قال الحكم بعد الحكم الاخر او قبل الاخر واما غير اللفظ
فعلى وجوه احدها ان يقول هذا الخبر ورد سنة كذا وذاك في سنة كذا وثانيها ان يعلق احدها
على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كما لو قال كان هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة احد
وهذه الاية نزلت قبل الهجرة والاخرى بعدها وثالثها ان يروي احدهما رجل متقدم الصحبة

لرسول الله عليه السلام ويروي الآخر رجل ما اخر الصحبة وانقطع صحبة الاول للرسول عليه السلام
عليه السلام والآخر لصحبته فهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما اما لو دامت صحبة المتقدم
مع الرسول عليه السلام لم يصح هذا الاستدلال ويتفرع على هذا الاصل مسائل مسألة
قال القاضي عبد الجبار ان الصحابي اذا قال في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الآخر
قبل ذلك وانه لا يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة الشاهد في الاحصان
الذي يترتب عليه الرجم وانه لا يقبل في اثبات الرجم كما يقبل قول القابلة في الولادة انه
من احد الزوجين وان كان يترتب على ذلك ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع ان
شهادة المرأة لا يقبل في ثبوت النسب قال ابو الحسين رحمه الله هذا يقصر الجواز العقلي
في قبول الخبر الواحد في تاريخ النسخ ولا يتعين وقوعه الا اذا ثبت انه يلزم من ثبوت
احد الحكمين ثبوت الآخر مسألة اذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم
ارخص المأمور الماسح بخبر النقا الحاسر لم يكن ذلك حجة لانه يجوز ان يكون قاله اجتهادا
فلا يلزمنا وعن الكرخي ان الراوي ان عين الناسخ فما اهمل نسخ هذا جاز ان يكون قاله
اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب قبوله لانه
لولا ظهور النسخ فيه لما اطلق النسخ اطلاقا وهو ضعيف فلعله قال لقوة ظنه
فلا بد من ذكر ذلك وان كان فيه مخطئا والله اعلم بالصواب

وقع الفراغ من تسويده بعون الله وحسن توفيقه
اللهم اغفر لمن استغفر لكاتبه آمين يا رب العالمين
في سلخ صفر ختم بالخير والظفر لسنة ست عشر وسبعما

بسم الله الرحمن الرحيم **الكلام في الإجماع** المسألة الأولى

الإجماع يقال بالاشتراك على معنيين أحدهما العزم قال الله تعالى فأجمعوا أمركم
وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق يقال أجمعوا على كذا
أي صاروا ذا جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر حتى لما أجمعوا على كذا أي صاروا
ذا جمع عليه وأما في اصطلاح العلماء فهو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام
على أمر من الأمور ونعني بالاتفاق الاشتراك إما في الاعتقاد أو القول أو الفعل أو إذا أطبق
بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول أو الفعل الدالين على الاعتقاد ونعني بأهل
الحل والعقد المجتهدين في الأحكام الشرعية وإنما قلنا على أمر من الأمور ليكون متناولا للعقليات
والشرعيات واللغويات المسألة الثانية من الناس من زعم أن اتفاقهم على الحكم الواحد
الذي لا يكون معلوما بالضرورة محال كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد
والتكلم بالكلمة الواحدة محال وربما قال بعضهم كما أن اختلاف العلماء في الضروريات محال
فكذا اتفاقهم في النظريات محال والجواب أن الاتفاق إنما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال
كالمأكول المعين والكلمة المعينة أما عند الرجحان وذلك عند قيام الدلالة أو الأمارة الظاهرة
فذلك غير ممتنع وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة محمد عليه السلام واتفاق الشافعية والحنفية
مع كثرتهما على قوليهما مع أن أكثر ما قالوا إنما صادر عن الأمارات ومن الناس من سلم إمكان
هذا الاتفاق في نفسه لكنه قال لا طريق لنا إلى العلم بحصوله لأن العلم بالأشياء إما أن يكون
وجدانيا أو لا يكون أما الوجداني فكما يجد كل واحد منا من نفسه من جوعه وعطشه
ولذته وألمه إلى غير ذلك ولا شك أن العلم بحصول اتفاق أمة محمد عليه السلام ليس من هذا
الباب وأما الذي لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على أن الطريق إلى معرفته إما الحس أو الخبر
وأما النظر العقلي أما النظر العقلي فلا مجال له في أن الشخص الفلاني قال بهذا القول
أو لم يقل به فتعين أن يكون الطريق إليه إما الحس وإما الخبر لكن من المعلوم أن الإحساس بكلام
الغير والإخبار عن كلامه لا يمكن إلا بعد معرفته فإذن العلم باتفاق الأمة لا يحصل
إلا بعد معرفة كل واحد من الأمة لكن ذلك متعذر قطعا فمن الذي يعرف جميع الناس الذين
هم بالشرق والغرب وكيف لا ونحن نجوز أن يكون أناس من المسلمين لا خبر عندنا منه فإنا إذا
أنصفنا علمنا أن الذين بالمشرق لا خبر عندهم من أحد من علماء المغرب فضلا عن العلم بكل
واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذاهبهم وأيضا فبتقدير العلم بكل واحد من علماء العالم لا

يمكننا معرفة اتفاقهم لأنه لا يمكن ذلك إلا بالرجوع إلى كل واحد منهم وذلك لا يفيد
حصول الاتفاق لاحتمال أن بعضهم أفتى بذلك على خلاف اعتقاده تقية أو خوفا أو
لأسباب أخر مخفية عنا وأيضا فبتقدير أن يرجع إلى كل واحد منهم ونعلم أنه أفتى بذلك
من صميم قلبه فهو لا يفيد حصول الإجماع لاحتمال أن علماء بلدة إذا أفتوا بحكم فعند
الارتحال عن بلدتهم والذهاب إلى البلدة الأخرى رجعوا عن ذلك الحكم قبل فتوى أهل
البلدة الأخرى بذلك وعلى هذا التقدير لا يحصل الاتفاق إلا إذا فرضنا أن الأمة انقسموا
إلى قسمين وأحد القسمين أفتى بحكم والآخر أفتى بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا والنافي
مثبتا لم يحصل الإجماع وإذا كان كذلك فما لم يقم هذا الاحتمال كيف يحصل القطع بحصول
الإجماع لم يمكننا إلا أمر آخر وهو أن أهل العالم بأسرهم لو اجتمعوا في موضع واحد ورفعوا
أصواتهم دفعة واحدة وقالوا أفتينا بهذا الحكم فهذا مع امتناع وقوعه لا يفيد العلم بالإجماع
لاحتمال أن يكون بعضهم كان مخالفا فخاف من مخالفة ذلك الجمع العظيم أو خاف ذلك الملك
الذي أحضرهم أو أن أظهر المخالفة لكن خفي صوته فيما بين أصواتهم فثبت أن معرفة الإجماع ممتنعة
فإن قيل ما ذكرتموه باطل بصورتين إحداهما أنا نعلم بالضرورة أن المسلمين مجمعون على نبوة
محمد عليه السلام وعلى وجوب الصلوات الخمس ونعلم اتفاق أصحاب الشافعي على القول ببطلان النكاح
الفاسد واتفاق الحنفية على القول بانعقاده وإن كانت الصورة التي ذكرتموها حاصلة هاهنا
وثانيتهما أنا نعلم أن الغالب على أهل الروم النصرانية وعلى بلاد العرب الإسلام وإن كنا
ما لقينا كل واحد من هذه البلاد ولا كل واحد من ساكنيها وبالجملة فإن السلطان العظيم
يمكنه أن يجمع الناس في موضع واحد بحيث يمكن معرفة اتفاقهم واختلافهم قلت أما قوله
نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة محمد عليه السلام قلنا إن عنيت به نعلم اتفاق
العالمين بنبوة محمد على نبوة محمد عليه السلام وإن عنيت به شيئا غير نبوة محمد عليه السلام
فإنا نقطع أن العالم بذلك قائل بنبوة محمد عليه السلام فلا نسلم أيضا أنا نقطع بأن كل
من قال بنبوة محمد عليه السلام قال بوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وإن كنا نعرف
حصول الظن الذي يدل عليه أن كل إنسان قبل الإحاطة بالمقالات الغريبة والمذاهب
النادرة يعتقد اعتقادا جازما أن كل المسلمين يعترفون بأن ما بين الدفتين كلام الله ثم
إذا بحث عن المقالات الغريبة وجد في ذلك اختلافا شديدا كما يروى عن ابن مسعود أنه
أنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وذكر عن قوم من الخوارج أنهم أنكروا كون سورة

يوصف من القرآن ويروى عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن الذي عندنا ليس هو الذي
انزل الله على محمد بل غير وبدل وزيد فيه ونقص عنه وجوزوا ان اعتقدوا في الشيء
انه يجمع عليه اعتقادا قويا لكن ذلك الاعتقاد لا يبلغ حد العلم ولا يرتفع عن درجة الظن
قوله نعلم استيلاء بعض الملوك على بعض البلاد قلنا علمنا ذلك بخبر التواتر ومن يشك في
حال الآحاد ويشهد به حال الكل لان من دخل بلدا ورأى شعار الاسلام في جميع المحلات
والسكك ظاهرا علم بالضرورة ان الغالب على اهل تلك المدينة الاسلام فاما ان يعلم قطعا
انه ليس في البلد احد الا مسلم ظاهرا وباطنا فذلك مما لا سبيل اليه البتة والعلم بامثاله
ضروري فلو امر السلطان الاعظم بجمع علماء العالم في موضع واحد فكيف وهذا الملك
المستولي على جميع معمورة العالم مما يوجد الآن يتعذر وجوده فكيف يمكن القطع بانه
لم يتخلف منه واحد في اقصى الشرق واقصى الغرب فان ذلك الملك ليس بعلام الغيوب ويجوز ان
لا يتخلف منه واحد لكن لا يمكن القطع بان الكل [illegible] لكن الحكم [illegible] عن [illegible]
ولا يجوز [?] بالانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان
المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل والله اعلم المسألة الثالثة اجماع
امة محمد عليه السلام حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه الاول قوله تعالى ومن
يشاقق الرسول الآية ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحظور كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت
الماء عاقبتك فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين محظور ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن
متابعة قول وفعل وفتوى يخالف قولهم وفتواهم واذا كانت تلك محظورة وجب ان تكون متابعة
قولهم وفتواهم واجبة ضرورة انه لا خروج من القسمين فان قيل لا نسلم ان متابعة غير سبيل
المؤمنين محظورة على الاطلاق ولم لا يجوز ان يكون كونها محظورة مشروطا بمشاقة الرسول
ولا يكون محظورا بدون هذا الشرط ويخرج على هذا قوله ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لان
شرب الماء غير محظور مطلقا ولا بشرط الزنا فان قيل اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما
عند حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند حصول المشاقة لانه لا خروج
عن القسمين لكن ذلك باطل لان المشاقة ليست عبارة عن المعصية كيف كانت والا لكان كل عاص
للرسول مشاقا له بل هي عبارة عن الكفر به وتكذيبه واذا كان كذلك لزم جواز الخطأ على اهل الاجماع
عند

عند تكذيب الرسول وذلك باطل لان العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب
الخطأ في حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال قلنا لا نسلم
انه اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا
عند المشاقة لان بين القسمين ثالثا وهو عدم الاتباع اصلا سلمنا انه يلزم وجوب اتباع سبيل
المؤمنين عند المشاقة لكن لا نسلم انه يمتنع وقوله المشاقة لا تحصل الا عند الكفر والعلم
بالاجماع عند حصول الكفر محال قلنا لا نسلم ان المشاقة لا تحصل الا مع الكفر بل المشاقة
[illegible] ان يكون احد الشخصين في شق والآخر في شق الآخر وذلك يكفي فيه اصل المخالفة سواء بلغ
حد الكفر او لم يبلغه سلمنا ان المشاقة لا تحصل الا عند الكفر فلم قلتم ان حصول الكفر ينافي
العلم بالاجماع بيانه ان الكفر بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون ايضا
بامور اخر كشد الزنار ولبس الغيار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي
مع الاعتراف بكونه نبيا والانكار [?] باللسان مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الانواع من
الكفر لا ينافي العلم بوجوب الاجماع سلمنا ان هذه المنافاة ثابتة فلم قلتم انها مانعة من التكليف
بيانه ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه
ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وذلك متعذر
وهذا الوجه ظاهر ايضا في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فان قيل اولئك الذين اخبر الله عنهم بعدم الايمان كانوا مكلفين بالايمان فكانوا
مكلفين بتصديق هذه الآية وما ذكرتموه ظاهر سلمنا ان الآية تقتضي المنع من متابعة غير
سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبين الهدى اذ لا بد من هذا الشرط مع
بيانه انه تعالى ذكر مشاقة الرسول وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير
سبيل المؤمنين بالواو والشرط في المعطوف عليه يجب ان يكون شرطا في المعطوف واللام في
الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند تبين
جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل الذي لاجله ذهب اهل الاجماع
الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة وايضا فالانسان اذا
قال لعبده اذا بشرت الصديق فلان واتبعه فهم منه [illegible] قوله [illegible] فكذا هاهنا
وجب ان يكون من حجة اجماعهم شيء وراء الاجماع واذا كان كذلك فالتمسك بالاجماع لا يعد دليلا

عن ظنهم ما اجمعوا عليه لم يسوغ التمسك بالاجماع فان قيل سلمنا انها تقتضي المنع من متابعة غير سبيل
المؤمنين ولكن عن متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين او عن متابعة بعض ما كان كذلك الاول
ع ونقريره التسليم فالاستدلال ساقط اما المنع فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد
منهما لفظ مفرد ولا يفيد العموم واما ان يقرر التسليم فالاستدلال ساقط لانه يصير معنى
الاية ان كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب وهذا لا يقتضي
ان يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين فحو الباقي ثم ونقول بموجبه فان عندنا يحرم
بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير
بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صاروا به مؤمنين والذي يغايره هو الكفر بالله
وتكذيب الرسول عليه السلام وهذا التاويل متعين لوجهين احدهما انا اذا قلنا لا تتبع غير سبيل
الصالحين فهم منه المنع عن متابعة غير سبيل الصالحين فيما به صاروا غير صالحين ولا يفهم منه
المنع من متابعة سبيل غير الصالحين في كل شيء حتى في الاكل والشرب وثانيهما ان الاية نزلت في
رجل ارتد وذلك يدل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا حظر اتباع غير سبيلهم مطلقا
لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد هاهنا بالاتفاق فصار
الظاهر متروكا ولا بد من صرفه الى المجاز وليس البعض اولى من البعض فيبقى الاية مجملة وايضا
فانه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة على الحكم لانه لا مناسبة البتة بين الطريق المسلوك وبين اتفاق
امة محمد على شيء من الاحكام وشرط حسن التجوز حصول المناسبة سلمنا انه يجوز جعله مجازا
عن ذلك الاتفاق لكن يجوز ايضا جعله مجازا عن الدليل الذي لاجله اتفقوا على ذلك الحكم
فانهم اذا اجمعوا على الشيء فاما ان يكون ذلك الاجماع من استدلال او لا من استدلال فان كان
عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حمل الاية على الفتوى اولى
من حملها على الاستدلال على الفتوى بل هذا اولى فان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين
الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فانه كما ان الحركة البدنية في الطريق المسلوك توصل الى
الى المطلوب فكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة والمشابهة احدى
جهات حسن المجاز واذا كان كذلك كانت الاية بعضا على اتباعهم في سلوك الطريق الذي
لاجله اتفقوا على الحكم ويرجع حاصله الى ايجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم

وحينئذ يخرج الاجماع عن كونه حجة واما ان كان اجماعهم لا عن استدلال فالقول عن غير استدلال
خطا فيلزم اجماعهم على الخطا وذلك يقدح في صحة الاجماع سلمنا دلالة الاية على تحريم متابعة غير
قولهم لكن لا نسلم ان كلمة من للعموم وان لفظ المؤمنين للعموم فانا نحملها على العموم
لزم نظرا الى المخصص الا انه لعدم دخول العوام والمجانين والنساء والصبيان في الاجماع سلمنا
ذلك لكن لم قلت انه يلزم من حظر اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم بيانه ان لفظ
غير وان كان مستعملا في الاستثناء لكنهم اجمعوا على انه في الاصل للصفة واذا كان كذلك كان من
اتباع غير سبيل المؤمنين محرم لكن متابعة سبيلهم فعدم اتباع غير سبيلهم يكفي في سر اتباع سبيلهم
فهم بالشك وهو ترك الاتباع فان قلت ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين محرم ترك
متابعة سبيلهم فعدم اتباع غير سبيلهم قلت لم لا يجوز ان يقال الشرط وكون الانسان تاركا متابعة غير
كونه اتيا بمثل فعل المؤمنين حالا فكذا العراقي فيه قدر ترك متابعة سبيل المؤمنين وهو اما
تركه لا طلاق عن المؤمنين تركهم كان متبعا وذلك سبيل غير المؤمنين امر تركه لان الدليل دل
عند على وجوب ذلك الترك اولانه لما لم يدل شيء على متابعة المؤمنين تركه على الاصل لم يكن هاهنا
متبعا لاحد فلانه خلاف الوعيد سلمنا دلالة الاية على وجوب متابعة المؤمنين لكن في كل الامور
او في بعضها الاول ممنوع لوجهين احدهما ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات فلو
وجب اتباع سبيلهم في كل الامور لزم الساعي لانه يجب علينا فعله من حيث انهم فعلوه ولا
يجب ذلك الحكم بانه غير واجب وثانيهما ان اهل الاجماع قبل اتفاقهم على ذلك الحكم كانوا مجوزين
والمسلمة غير جازمين بالحكم بل كانوا جازمين بانه يجوز البحث عنها ويجوز الحكم لكل احد بما ادى
اليه اجتهاده فان امتنع بعد الاجماع قطعا بذلك الحكم فلو وجب متابعتهم في كل ما يقولونه لزم
اتباعهم في المتضمن وهو محال فاذا ثبت الاجماع الاول على جواز العرض وطلب الدلالة والحكم
بما ادى الاجتهاد اليه فاما ان تطلق بل كان يشترط عدم الاتفاق على حكم واحد فاذا حصل
الاتفاق زال الشرط للاجماع فزال بزواله فظهر المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف
فلو شرطنا جواز الخلاف بعدم الاجماع لزم ان يكون كل ما وجود الشيء مشروطا بوجود ضده وايضا
فلو جاز في احد الاجماعين ان يكون مشروطا بشرط جاز ايضا في الاجماع الثاني والثالث
ويلزم منه ان لا يستقر شيء من الاجماعات وبالجملة ان اتفاق المجمعين على ما اجمعوا عليه اما ان لا
يكون عن استدلال او يكون عن استدلال والاول باطل لان القول بغير استدلال خطا فالاجماع

فلو نفوا اهل الاجماع فلو انفوا اهل الاجماع عليه كانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح
في كون الاجماع حجة وان كان الثاني فذلك الدليل اما الاجماع او غيره والاول باطل لان الاجماع
انما يكون بعد حكمهم او معه حكمهم والدليل على الحكم متقدم على الحكم والثاني يقتضي
ان يكون سبيل المؤمنين هاهنا في ذلك الحكم غير الاجماع فيكون ايجابه لا للاجماع انما على العين سبيلهم
فوجب ان لا يجوز ظاهرا اما لو حملنا الاية على ايجاب متابعة المؤمنين في كل الامور لزم التناقض
وانه باطل فكذلك يجب حملها على ايجاب المتابعة في بعض الامور وحينئذ نقول يجب
حمله على الايمان بما به سم الذي به كذا هذا الاجمال وهو اخرها ان القائل اذا قال
اتبع سبيل الصالحين فهم منه الامر باتباعهم فيما به صاروا صالحين فكذا هاهنا وثانيها
انا اذا حملنا الاية على ذلك كان ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حملناه على اجماعهم على
الحكم الشرعي كان ذلك مما سيصير سبيلا في المستقبل لانه لا يوجد الا بعد وفاة الرسول عليه السلام
فالحمل على الاول اولى وثالثها ان السلطان اذا قال من يشاقق وزيري من الجند ولم
يتبع سبيل فلان في نصرته الخ فهم منه ان طاعة الوزير عاقبتهم بانه انما نعني
بالسبيل المذكور سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر السبل سلمنا دلالة الاية على
وجوب المتابعة في كل الامور لكنها تدل على وجوب متابعة بعض المؤمنين او كلهم والاول
باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق ولان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان
اتفاق الفرق بانقضه والثاني مسلم ولكن كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة
فلا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم اجماع كل المؤمنين فان قلت
المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون اما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا بمؤمنين قلت
اذا وجد اهل العصر الثاني خرج اهل العصر الثاني لا يصح القول بان اهل العصر الاول
هم كل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول عند حضور اهل العصر الذي
سلمنا ان اهل العصر هم كل المؤمنين لكن الاية انما نزلت في زمان الرسول عليه السلام
فيكون الاية مخصصة بمؤمني ذلك الوقت وهذا يقتضي ان يكون اجماعهم حجة لكن التمسك
بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول عليه السلام فلم قلت ان الذين كانوا موجودين
عند نزول هذه الاية بقوا باسرهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلام وانهم اتفقوا كلهم
على الحكم الواحد ثم ان هذه الاية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم
وتيقن الاجماعات الموجودة في المسائل بل المعلوم خلافه لان كثيرا منهم مات في زمان

حتى التي يسقط الاستدلال بهذه الاية سلمنا دلالتها على وجوب متابعة مؤمني كل عصر
لكن المراد منه كل مؤمني ذلك العصر او بعضهم والاول باطل والا اعتبر في الاجماع
قول العوام بل الاطفال والمجانين والثاني نقول به لان عندنا يجب في كل عصر متابعة بعض
من كان فيه من المؤمنين وهو الامام المعصوم سلمنا ان المراد متابعة جميع مؤمني العصر لكن
الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وهو امر غائب عنا فكيف نعلم في المجمعين كونهم مصدقين
بقلوبهم لاحتمال انهم وان كانوا مصدقين باللسان لكنهم كفرة بالقلب واذا جهلنا ذلك جهلنا
كونهم من المؤمنين واذا كان كذلك امتنع اتباع المؤمنين مع جهلنا كونهم مؤمنين لعدم
علمنا باتباعهم وهو ايضا لازم على المخالفين القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب لان
ذلك غير معلوم ايضا وايضا فالامة متى اجمعت فلم نعلم كونهم مستحقين للثواب الا بعد
العلم بكونهم محقين في ذلك الحكم اذ لو لم نعلم ذلك لجوزنا كونهم مخطئين وان يكون خطاؤهم
كبيرا يخرجهم عن استحقاق الثواب واسم الايمان فاذا انما نعرف كون المجمعين مؤمنين اذا
عرفنا ان ذلك الحكم صواب فلو استفدنا العلم بكونه صوابا من اجماعهم لزم الدور
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان كما في قوله ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن قلت لا شك ان اطلاق اسم المؤمن على المصدق باللسان في اللغة
مجاز فاذا جاز لكم حمل الاية على هذا المجاز فلم لا يجوز لنا حملها على مجاز اخر وهو ان
نقول المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما اذا قيل
اتبع سبيل الصالحين لا يراد به وجوب اتباع سبيل من يعتقد فيه كونه صالحا بل
وجوب اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين سلمنا دلالة الاية على كون
الاجماع حجة لكن دلالته قطعية ام ظنية ع م لكن المسالة قطعية فلا يجوز التمسك فيها
بالدلالة الظنية بيانه انا بينا في كتاب اللغات ان التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد
اليقين فان قلت انما يجعل هذه المسالة ظنية قلت ان احدا من الامة لم يقل
ان الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظني بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفى كونه دليلا
اصلا ومنهم من جعله دليلا قاطعا فلو اثبتناه دليلا ظنيا لكان تخطئة لكل الامة
وذلك يقدح في الاجماع والجواب من الفقهاء من اثبت الاجماع بعمومات الايات والاخبار
واجمعوا على ان المنكر لما دل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتاويل

ثم تقولون الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر وفاسق فكانهم جعلوا الفروع
اقوى من الاصل وذلك غلط عظيم قلنا ذلك هذه الاسئلة على ان الاجماع حجة لكنها معارضة
بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الامة من القول الباطل كقوله
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والنهي عن الشيء لا يجوز
الا اذا كان المنهي عنه ممكنا واما السنة فكثيرة احدها قصة معاذ فانه لم يجر فيها ذكر الاجماع
ولو كان ذلك مدركا شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة اليه وثانيها الاخبار الدالة
على وقوع الخلق عن الحق وثالثها قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار امتي ورابعها
قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وخامسها قوله عليه السلام ان الله لا
يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم
اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وسادسها قوله عليه السلام
تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وسابعها قوله عليه السلام من اشراط
الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاحاديث باسرها تدل على خلو الزمان عمن يقوم
بالواجبات واما المعقول فهو ان كل واحد من الامة جاز الخطأ عليه فوجب
جوازه على الكل كما انه لما كان كل واحد من الزنج اسود كان الكل اسود الثاني ان ذلك
الاجماع اما ان يكون لدلالة او لامارة او لا لدلالة ولا لامارة فان كان لدلالة فالواقعة
التي اجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعي على
نقل الدليل القاطع الذي لاجله اجمعوا فكان يجب اشتهار تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى
في التمسك بالاجماع فائدة وان كان لامارة فهو محال لان الامارات يختلف حال الناس فيها
فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولان في الامة من لم يقل بكون الامارة حجة فلا يمكن
اتفاقهم الكل لامارة على الحكم وان كان لا لدلالة ولا لامارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو
اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وذلك قادح في الاجماع والله اعلم والجواب
قوله الاية تقتضي الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط المشاقة قلنا هذا باطل
لان المعلق على الشرط ان لم يكن عدما عند عدم الشرط فهو حاصل عدما وان كان عدما عند
عدم الشرط فلو كان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطا بالمشاقة لكان عند
عدم المشاقة اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا وهذا باطل لانه مخالف للاجماع

ان لم يكن خطأ لكن لا شك في انه لا يكون حراما مطلقا فبطل ما ذكروه قوله اتباع
غير سبيل المؤمنين مشروط بتبين الهدى قلنا لا نسلم فان تبين الهدى شرط في لحوق الوعيد
على المشاقة لا على اتباع غير سبيل المؤمنين ولا نسلم انه يلزم من العطف اشتراط احدى
الجملتين بما كانت الجملة الاخرى مشروطة به سلمنا ان العطف يقتضي الاشتراك في الاشتراط
لكن الهدى الذي جعله شرطا في حصول الوعيد عند مشاقة الرسول هو الدليل الدال على
التوحيد والنبوة لا الدليل الدال على احكام الفروع فاذا لم يكن تبين الدليل على مسائل
الفروع شرطا في لحوق الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين والا لم تكن الجملة الثانية مشروطة
بالشرط المعتبر في الجملة الاولى بل بشرط لم يدل عليه الدليل اصلا سلمنا ان مقتضى العطف ما ذكرتموه
لكن ... لم يمنع منه في حق ... الاولى ... الاية ... المدح للمؤمنين وتمييزهم عن
غيرهم ولو حملناه على ما ذكره السائل لبطل ذلك لان الذي ... ان اليهود والنصارى اذا عرفوا
ان ... فانه يلزمنا ان نقول ... انه لا ... السائل ان
اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لا ... لانهم ... ذكر ... الدليل الذي ...
لا يكون مختصا لليهود والنصارى ... باثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى عليهما السلام
وان شاركناهم في ذلك الاعتقاد ... اصلا ... قولهم قوله لفظ الغير
والسبيل ليس للجمع ولا يقتضي تحريم كل ما كان غير الكل ... سبيل المؤمنين قلنا العموم حاصل
من جهة اللفظ ومن جهة المعنى اما اللفظ ... العامل ... غير
داري ... العموم بدليل صحة الاستثناء ... من الدور المغايرة لداري
والثاني انا لو حملنا الاية على سبيل واحد مع انه غير مذكور صارت الاية مجملة ولو حملناها
على العموم لم يلزم ذلك وحمل كلام الله عز وجل على ما هو اكثر فائدة اولى لا سيما اذا كانت هذه
الالفاظ انما تستعمل في العرف لافادة العموم اما المعنى فلما سيأتي في باب القياس ان
ترتيب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة لذلك الحكم فكان علة التهديد كونه اتباعا لغير
سبيل المؤمنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا المسمى قوله انا حملناه على الكل سقط الاستدلال
قلنا ذلك انما يلزم لو حملناه على الكل من حيث هو كل اما لو حملناه على كل واحد واحد لم يلزم
ذلك ولا شك انه هو المتبادر الى الفهم لان من قال ... دخل غير داري ... فهم منه ارادته
من دخل جميع الدور المغايرة لداره قوله المراد منه المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به

صاروا غير مؤمنين فهو الكفر قلنا لا نسلم بل الأصل إجراء الكلام على عمومه وأيضا فلأنه
لا معنى لمشاقة الرسول إلا اتباع غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين فلو حملنا قوله
ويتبع غير سبيل المؤمنين على ذلك لزم التكرار وقوله نزلت في رجل ارتد قلنا لما تقدم بيان
أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قوله السبيل هو الطريق الذي يحصل المشي فيه
قلنا لا نسلم لقوله تعالى قل هذه سبيلي وقوله ادع إلى سبيل ربك سلمنا. لكن نعلم بالضرورة
أن ذلك غير مراد هاهنا ولا نزاع في أن أهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الإنسان
لنفسه في القول والعمل وإذا كان ذلك مجازا ظاهرا وجب حمل اللفظ عليه لأن الأصل عدم المجاز
الآخر حينئذ يحمل اللفظ على هذا المعنى الذي ذكره الخصم معارضا وبه يخرج عن قولهم لا مناسبة
بين الإجماع على الحكم وبين الطريق الذي يحصل المشي فيه قوله لم لا يجوز أن يكون المراد وجوب
متابعتهم في الاستدلال بالدليل الذي لأجله أثبتوا الحكم قلت هب أن الأمر كذلك ولكن إنما أمر
الله تعالى باتباع سبيلهم في الاستدلال بدليلهم بشرط كونهم اتفقوا على صواب وأيضا لم أثبتوا
الحكم بالدليل لكن متابعة الغير قوله لم قلت إن لفظ المؤمنين للعموم قلنا لما تقدم في باب
العموم قوله لم قلت إنه يلزم من حظر اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم قلت
لأنه يفهم في العرف من قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين الأمر بمتابعة سبيل الصالحين
حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضا كان ذلك ركيكا بل لو قال غير سبيل غير
الصالحين فإنه لا يفهم منه الأمر بمتابعة سبيلهم ولهذا لا يستقبح أن يقال لا تتبع سبيل
غير الصالحين ولا سبيلهم وبالجملة فالرجوع معلوم بالضرورة في العرف من قوله لا تتبع غير سبيل
الصالحين قوله يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل الأمور أو في بعضها قلنا بل في كلها ولذلك
يصح الاستثناء ولأنه لما ثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت أنه لا واسطة
بينها وبين اتباع سبيل المؤمنين لزم أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا في كل شيء قوله
يلزم وجوب اتباعهم في فعل المباحات قلنا هب أن هذه الصورة مخصوصة للضرورة التي
ذكرتموها فيبقى حجة فيما عداها قوله الناس قبل حصول الإجماع كانوا مجمعين على التوقف
في الحكم وطلب الدليل قلنا الإجماع على ذلك مشروط بأن لا يحصل الاتفاق فعند عدم الإجماع
هو الاختلاف فيلزم أن يكون جواز الاختلاف مشروطا بوقوع الاختلاف قلنا هب أنه كذلك
فأي محال يلزم منه قوله لو جاز أن يكون هذا الإجماع مشروطا لجاز مثله في سائر الإجماعات

قلنا ذلك جائز ولكن أهل الإجماع حين أجمعوا هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم
يحصل عند الاتفاق على جواز الاختلاف قوله أهل الإجماع أثبتوا ذلك الحكم بغير الإجماع
فإثباته بالإجماع مغاير لسبيل المؤمنين قلنا لما أثبتوا الحكم بدليل سوى الإجماع فقد
حصل أمران أحدهما أنهم أثبتوا ذلك الحكم بدليل والآخر أنهم تمسكوا بغير الإجماع والآية لما
دلت على وجوب متابعتهم في كل الأمور كانت متناولة للصورتين إلا أنه ترك العمل بمقتضى الآية
في إحدى الصورتين لانعقاد الإجماع على أنه لا يجب علينا الاستدلال بما استدلوا به أعني
أهل الإجماع فيعمل بها في الباقي قوله إذا قال لا تتبع سبيل الصالحين فهم منه الكف عن
اتباع سبيلهم فيما به صاروا صالحين قلنا لا نسلم لأن سبيل الصالح ثم مضاف إلى الصالح
والمضاف إلى الشيء خارج عنه والصلاح من ماهية الصالح وداخل فيها والخارج عن الشيء لا
يكون بعض الداخل فيه سلمنا. لكن المتابعة في الصلاح ممكنة أما في الإيمان فلا لأنه لا يحصل بالتقليد
وقد بينا أن الإتباع هو الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله قوله إذا حملناه على
الإيمان كان ذلك السبيل حاصلا في الحال قلنا لما دللنا على أنه لا يجوز حمله على الإيمان وجب حمله على
ذلك على أنه بعض الحال لكنه مجاز شائع لأن تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه مشهور قوله السلطان
إذا قال من شاقني وتبع غير سبيل فلان وفلان ونحو المطيعين لي كان الوزير فيهم فهم منه أنه
أراد بذلك سبيلهم في طاعته قلنا لا نسلم بل اللفظ يقتضي العموم وما ذكرتموه قرينة عرفية
تقتضي الخصوص والدلالة اللفظية راجحة على القرينة العرفية قوله المراد إيجاب اتباع كل
المؤمنين أو بعضهم قلنا الكل قوله كل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى قيام الساعة قلنا هذا
مدفوع لوجهين الأول أن جميع المؤمنين هم الذين دخلوا في الوجود لأن المعدوم لا يكون متصفا بالإيمان
والمتصف بالإيمان يجب أن يكون موجودا وما سيوجد في المستقبل ولم يوجد في الحال فهو غير موجود
قوله الموجودون في العصر الأول إلا أنه صدق عليهم في العصر الثاني أنهم كل المؤمنين قلنا لكن
لما صدق عليهم في العصر الأول أنهم كل المؤمنين فهم في العصر الأول اتفقوا على أنه لا يجوز لأحد
من سائر الأعصار مخالفتهم وجاز أن يكون ذلك الحكم منهم صدقا في العصر الأول وإذا ثبت في العصر
الأول أن ذلك الحكم حق في كل الأعصار ثبت ذلك في كل الأعصار مع أنا أيضا أن ذلك على الثاني
أن الله تعالى علق العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجرا عن مخالفتهم وترغيبا في الأخذ بقولهم
فلا يجوز أن يكون المراد جميع المؤمنين إلى قيام الساعة لأنه لا فائدة في التمسك بقولهم بعد
قيام الساعة قوله إذا كان المراد من المؤمنين الموجودين في ذلك العصر كانت الآية دالة

عن ان الاجماع الموجود في عصر وقت نزول الآية حجة قلنا لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى الخطاب اتباع
مومني ذلك العصر لا نفي المومنين حال حياة الرسول لا يكون مطابقا لقوله كان الحجة في قوله لا في قولهم
فصير قولهم لغوا ولما بطل ذلك ثبت ان المراد ايجاب العمل بقول المومنين في اي عصر كان قوله المراد
كل مومني العصر وفيهم قلنا ظاهر الكل الا انا خصصنا بالدليل المنفصل وهم العوام والاطفال
والمجانين فبقي فيمن عداهم وهم جمهور العلماء داخلين تحت الآية قوله يحمله على الامام المعصوم قلنا هذا
باطل لان الوعيد على مخالفة المومنين فحمله على الواحد ترك الظاهر قوله المراد من المومنين المصدق
في الباطن وهو غير معلوم الوجود قلنا المومن في اللغة هو المصدق باللسان فوجب حمله عليه
الى قيام المعارض والذي يدل عليه انه تعالى لما اوجب علينا اتباع سبيلهم فلا بد ان يكون متمكنين
من معرفتهم والاطلاع على الاحوال الباطنة ممتنع فوجب حمله على المصدق باللسان قوله لم لا يجوز
ان يكون المراد ايجاب اتباع السبيل الذي به صاروا مومنين قلنا هذا عدول عن
الظاهر من غير ضرورة قوله هذه الدلالة ظنية فلا يجوز اثبات الحكم القطعي بها قلنا علمنا
ان هذه المسألة ظنية ولا نسلم انعقاد الاجماع على انها ليست ظنية قوله اعظم القدح
من العموم ما ليس بالاصل قلنا بحث لا نقول انكم تكفرون مخالف الاجماع ولا نفسقه ولا نقطع
ايضا به ولكنه هو عندنا ظني فلهذه الدلالة له معارضة بالآيات الدالة على النهي
عن الباطل قلنا لا نسلم ان ذلك النهي خطاب مع الكل بل خطاب مع كل واحد منهم و
الفرق بين الكل وبين كل واحد منهم معلوم وتجويز المعاصي على عصمة الكل لا عصمة كل واحد سلمنا
كونه خطابا للكل لكن النهي لا يقتضي امكان المنهي عنه كل واحد لان الله تعالى نهى المومن عن الكفر
مع علمه بانه لا يفعله وما علم انه لا يوجد يمتنع جواز الوجود واما حديث معاذ فهو انما
ترك ذكر الاجماع لانه لا يكون حجة في زمان حياة الرسول عليه السلام اما قوله عليه السلام لا تقوم الساعة
الا على شرار امتي فهو يدل على حصول الشرار في ذلك الوقت فاما ان يكونوا باسرهم شرارا
فلا وكذا القول في سائر الاحاديث اما قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا فمن جهة كلام
سلمنا لكن لعله خطاب مع قوم مخصوصين قوله جاز الخطاء على كل واحد فيجوز على الكل قلنا
لا نسلم ان حكم المجموع مساو لحكم الآحاد ولكن عندنا يجوز الواحد والمثال الذي ذكره يدل
على ان ذلك قد يكون كذلك ولا يدل على انه لا بد وان يكون كذلك سلمنا ان حكم المجموع مساو لحكم
الآحاد ولكن عندنا يجوز الخطاء على الكل ايضا ليس كل ما جاز وقع والله تعالى اخبر عنهم ان ذلك لا

يقع فعلمنا انهم لا يتفقون على الخطاء قوله اتفاقهم اما ان يكون لدلالة او لامارة قلنا
يجوز ان يكون لدلالة الا انهم ما نقلوها اكتفاء منهم بالاجماع فانه متى حصل الدليل للواحد
كان النقل عديم الفائدة والله اعلم المسلك الثاني التمسك بقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس اخبر تعالى عن كون هذه الامة وسطا
والوسط من كل شيء خياره فيكون الله تعالى قد اخبر عن خيرية هذه الامة فلو اقدموا على شيء من
المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون
قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم
بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على البعض وهم الائمة
المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره ويدل عليه
وجهان الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد
وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعله تعالى وذلك يقتضي ان
يكون ذلك غير العدالة التي هي من فعل العبد الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا
بين شيئين فجعله حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا ان الوسط من كل شيء خياره
لم قلتم بان الله تعالى اخبر عن خيريتهم حتى يقتضي اجتنابهم عن كل المحظورات ولم لا يجوز ان تعالى انه
يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر فاما عن الصغائر فلا واذا كان كذلك فيحتمل ان الذي اجمعوا عليه
وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن
الله تعالى بين انه انما عدلهم لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما
تكون في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء
لا حالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه لان الامة تعتبر عصمتهم في الآخرة فلم قلتم انهم في الدنيا كذلك
سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين في ذلك
الوقت عند نزول الآية لان الخطاب مع من لم يوجد بعد محال واذا كان كذلك فهذا يقتضي عدالة
اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا يقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على ان اجماع
اولئك حجة فوجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل واحد من اولئك لكن ذلك يقتضي حصول
العلم باعيانهم والعلم ببقائهم الى ما بعد وفاة النبي ولما كان ذلك مفقودا تعذر التمسك بشيء من الاجماعات
والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها تقتضي كون كل واحد منهم عدلا

المانعة انه لا يجوز اجراؤه على ظاهره وجاز ان يكون المراد منه اجماع جماعة من هذه الامة
عن الجرح وانه يحمله على الامام المعصوم قلنا قد مر جوابه وكذلك جعلناكم امة وسطا
صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر قوله لم قلتم ان الوسط من كل شيء خياره
قلنا لان الاية والخبر والشعر والمعنى اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم اي اعدلهم
واما الخبر فقوله عليه السلام خير الامور اوسطها اي اعدلها كان النبي عليه السلام اوسط قريش
نسبا وقال علي عليه السلام عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقوله هم وسط يرضى الانام بحكمهم
واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا واما المعنى فلان
الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين فالشيء الذي يكون بعيدا عن طرفي الافراط والتفريط
اللذين هما رذيلتان كان متوسطا فكان فضيلة ولهذا سمي الفاضل من كل شيء وسطا قوله
عدالتهم من فعلهم لا من فعل الله قلنا هذا ممنوع على مذهبنا قوله لم قلتم ان اخبار الله
تعالى عن عدالتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا من الناس من قال لا صغيرة على الاطلاق
بل كل ذنب فهو صغير بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة الى ما تحته فيسقط عنه هذا السؤال
واما من اعترف بذلك فجوابه ان الله تعالى عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز ان يحكم بعدالة
احد وصحة شهادته الا والمخبر عنه مطابق للخبر فلما اطلق تعالى القول بعدالتهم وجب
ان يكونوا عدولا في كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة
لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر قوله الغرض من هذه العدالة
اداء الشهادة في الاخرة وذلك يوجب عدالتهم في الاخرة لا في الدنيا قلنا لو كان المراد
صيرورتهم عدولا في الاخرة لقال سنجعلكم امة وسطا ولان جميع الامم عدول في الاخرة
فلا يبقى في الاية تخصيص لامة محمد عليه السلام بهذه الفضيلة قوله المخاطب بهذا الخطاب هم
الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الاية قلنا مر الجواب عن مثل هذا السؤال في
المسلك الاول والله اعلم المسلك الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس يفيد الاستغراق فدل على انهم امروا
بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطا لكانوا قد اجمعوا على منكر ولا
ولو كانوا كذلك لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو نقيض مدلول الاية فان قيل
الاية متروكة الظاهر لان قوله كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي اتصاف كل واحد

منهم بهذا الوصف والمعلوم خلافه فثبت انه لا يمكن اجراؤها على ظاهرها فيحمله على
ان المراد من الامة بعضهم وعندنا ذلك البعض هو الامام المعصوم سلمنا انه يمكن اجراء
الاية على ظاهرها لكن لا نسلم انهم يامرون بكل معروف لما مر في باب العموم ان المفرد
المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا العموم لكن الاية تقتضي اتصافهم بالامر بالمعروف في الماضي او
الحاضر فلم قلتم انهم بقوا على هذه الصفة في الحال فان قيل لولا ان هذه الاية خرجت
مخرج المدح لهم في الحال والا لم يجز مدح الانسان في الحال بما فعله من قبل اذا عدل عنه
الى ضده فان الناهي عن المنكر اذا صار امرا به لا يستحق المدح قلنا لا نسلم ان هذه الاية
خرجت مخرج المدح ولم لا يجوز ان يقال المقصود منها الاخبار ان هذه الامة كانوا قبل ذلك خيرا
من سائر الامم ومجرد الاخبار لا يقتضي المدح سلمنا دلالتها على المدح لكن لم لا يجوز ان
يمدح الانسان في الحال بما صدر عنه في الماضي وان كان يستحق الذم في الحال بما صدر عنه
في الحال فعندنا الجمع بين استحقاق المدح والذم غير ممتنع على ما ثبت في مسئلة الاحباط
سلمنا دلالة الاية على حصول هذا الوصف في الحال لكن قوله تعالى كنتم خير امة صريح في
ان هذا الوصف انما حصل لهم في الزمان الماضي ومفهومه يدل على عدم حصوله في الحال
سلمنا دلالة الاية على اتصافهم بتلك الصفة في الحال فلم لا يجوز خروجهم عنها بعد ذلك فانه
لا نزاع في انه يحسن مدح الانسان بما له من الصفة في الحال وان كان يعلم زوالها في المستقبل
فان قيل فيلزم ان لا يكون اجماعهم حجة في ذلك الزمان قلت هب انه كذلك لكنا لا نقطع على شيء
من الاجماعات بانه حصل في ذلك الزمان واداه السلف الى الخلف حتى يكون حجة سلمنا
اتصافهم بهذا الوصف في الماضي والحال والمستقبل لكن الاية خطاب مع الموجودين في ذلك
الوقت فيكون اجماعهم حجة اما لم يكن اجماع غيرهم حجة على ما مر تقرير هذا السؤال في المسلكين
الاولين والله اعلم والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها تقتضي ان
يكون كل واحد منهم امرا بالمعروف وليس كذلك قلنا الخطاب بقوله كنتم خير امة ليس لكل احد منهم
اما اولا فلانه تعالى وصف المخاطب بهذا الخطاب بانه خير امة فلو كان المخاطب بهذا الخطاب كل
واحد من الامة لزم وصف كل واحد من الامة بانه خير امة وذلك غير جائز لان الشخص الواحد لا
يوصف بانه امة الا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا بدليل ان المجاز
الى الفهم من قوله كنتم الامة بكونه المجموع واما ثالثا فلانه يلزم في كل واحد ان يكون خير امة اخرجت

وإذا كان كل واحد منهم وحده يكون كل واحد منهم صاحبه ولما بطل ذلك ثبت أن المخاطب
بهذا الخطاب مجموع الأمة وهو يجري مجرى قول الملك لعسكره أنتم خير عسكر في الدنيا تفتحون
البلاد وتكسرون الجيوش فإن هذا الكلام لا يفهم منه أن الملك وصف كل واحد من آحاد
العسكر بذلك بل أنه وصف المجموع بذلك بمعنى أن في العسكر من هو كذلك فكذا ههنا الله
تعالى وصف مجموع الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى أن فيهم من هو كذلك وحمله
على الإمام غير جائز لأنه واحد ولفظ الآية لفظ الجمع ولأن المفرد المعرف لا يقتضي الاستغراق
قلنا كثير من الناس ذهب إلى أنه يقتضيه وأيضا فلفظ المعروف لو لم نحمله على الاستغراق
وجب حمله على الماهية ويكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه أنهم أمروا بمعروف
واحد ونهوا عن منكر واحد وهذا القدر حاصل في سائر الأمم لأن كل واحد منهم قد
كان أمر بمعروف واحد وهو الدين الذي قبله ونهى عن منكر واحد وهو الكفر الذي
ذل وحينئذ لا يبقى لكون هذه الأمة خيرا من سائر الأمم لكن الله تعالى ذكره لبيان ذلك
الحكم فعلمنا أنه وجب حمله على الاستغراق تحصيلا للغرض فإن لم نحمله على الاستغراق ولا
نحمله على الماهية كان ذلك مخالفة للغة قوله الآية تقتضي اتصافهم بهذا الوصف في الماضي
أو الحاضر فلما قلت إنه حاصل لا في قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أشار إلى الماضي قوله
لفظة كنتم تدل على الماضي قلنا لا نسلم لأن قوله كنتم إما أن يكون زائدة أو ناقصة أو تامة فإن
كان الأول فيكون قوله خير أمة ... كونهم كذلك فقوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
يقتضي كونهم كذلك في المستقبل ... قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في المستقبل
سليمة عن المعارض وأما الوجهان الآخران فلا يستقلان [illegible] بكونون
في الزمان المستقبل كذلك على هذه الصفة فلأن صيغة المضارع بالنسبة إلى الحال و
الاستقبال بالمعنى العام [illegible] قوله هذه الآية خطاب مع الحاضرين
[illegible] في المسلك الأول والله أعلم. المسلك الرابع التمسك بما روي
عنه عليه السلام أن أمتي لا تجتمع على خطأ والكلام ههنا يقع في موضعين أحدهما إثبات
متن الخبر والثاني كيفية الاستدلال به أما الأول فللناس فيه طريقان الطريق الأول
ادعاء الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر وبيانه أنه نقل هذا المعنى بألفاظ مختلفة بلغت
حد التواتر روي عنه عليه السلام أنه قال أمتي لا تجتمع على خطأ ب ما رآه المسلمون حسنا

فهو عند الله حسن ج لا تجتمع أمتي على ضلالة د يد الله على الجماعة رواه ابن عمر ه
سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها و لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة وروي
على خطأ وروي عن الحسن البصري وابن أبي ليلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخبر وكان
الحسن يقول حدثني العدة من الصحابة نزكيهم وقلت قال رسول الله وهذا الحسن من
مراسيله ز عليكم بالسواد الأعظم وذكر جماعة الأمة لأن كل من خرج منهم فالأمة بأسرها
أعظم منه ح أبو سعيد مرفوعا يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ ط من خرج
من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه ي من خرج من الطاعة وفارق
الجماعة مات ميتة جاهلية يا أبو أمامة مرفوعا لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على
الحق حتى يقاتلوا الدجال يب قام ابن عمر في الناس خطيبا وقال إن نبي الله كان يقول
لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله يج ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن و
إخلاص العمل والنصيحة لأئمة المسلمين ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم رواه
جبير بن مطعم وجابر يد من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع
الواحد وهو من الاثنين أبعد خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم به وخطب به أيضا عمر بن
الخطاب رضي الله عنه في جماعة من الصحابة يه لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم
من ناوأهم إلى يوم القيامة يو ثوبان مرفوعا لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله
يز أنس وقوم آخرون عنه عليه السلام ستفترق أمتي كذا وكذا فرقة كلها في النار إلا
فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة ثم نقول هذه الأخبار بأسرها
مشتركة في الدلالة على معنى واحد وهو أن الأمة بأسرها لا تجتمع على الخطأ وإذا اشترك
الأخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد ثم أن كل واحد من تلك الأخبار يرويه جمع كثير
صار ذلك المعنى مرويا بالتواتر من جهة المعنى الطريق الثاني الاستدلال وهو من وجهين
أحدهما أن هذه الأخبار لو صحت ليثبت بها أصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة وما
هذا شأنه كانت الدواعي متوفرة على البحث عنه بأقصى الوجوه أما الأولياء فلتصحيح
هذا الأصل العظيم وأما الأعداء فلدفع مثل هذا الأصل العظيم فلو كان في متنها
خلل لاستحال ذهولهم عنه مع شدة بحثهم عنه وطلبهم له فلما لم يعترض أحد على الطعن
فيها علمنا صحتها وثانيهما أنه تواطأ من الناس إجماعهم على أن الإجماع حجة وطعن

منهم استدلالهم على ذلك بهذه الاخبار والاستقرا دل على انهم لا يجمعون على
موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا ويكونون قاطعين بصحة ذلك الخبر فهذا يدل على قطعهم بصحة
هذا الخبر الطريق الثالث انا نسلم ان هذه الاخبار من باب الاحاد وندعي الظن بصحتها
وذلك لانه لما كثر النزاع فيه ثم نقول انها دلت على ان الاجماع حجة فيحصل حينئذ ظن ان الاجماع
حجة واذا كان كذلك وجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب وهذا الطريق احد الطرق
فنقول اما الطريق الاول وهو ادعا التواتر فبعيد فانا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار
الى حد التواتر فان العشرين بل الالف قد لا يكون متواترا لانه لا يبعد في العرف اقدام
عشرين انسانا على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة وبالجملة فهم مطالبون باقامة
الدليل على ان مجموع هذه الاخبار روايات يستحيل صدورها عن الكذب سلمنا حصول القطع
بهذه الاخبار في الجملة لكنكم اما ان تدعوا القطع بلفظها او بمعناها اما القطع بلفظها
فهو ان يقال انا وان جوزنا في كل واحد من هذه الاحاد ان يكون كذبا الا انا نقطع ان
مجموعها يستحيل ان يكون كذبا بل لا بد وان يكون بعضها صحيحا واما القطع بمعناها فهو
ان يقال ان هذه الالفاظ على اختلافها مشتركة في افادة معنى واحد فذلك المشترك يصير
مرويا بكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك متواترا بالمعنى فنقول ان ادعيتم الاول فهو
مسلم لكن المقصود لا يتم الا اذا بينتم ان كل واحد من هذه الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة دلالة
قاطعة اذ لو وجدنا فيها ما لا يدل على المطلوب على هذا الوجه لم يحصل الغرض لان الذي ثبت
عندكم ليس الا صحة احد هذه الاخبار فيحتمل ان يكون الصحيح هو ذلك الخبر الذي لا يدل دلالة
قاطعة على صحة الاجماع لكنا نرى المستدلين بهذه الاخبار بعد فراغهم من تصحيح المتن
يتمسكون بواحد منها على التعيين كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا ويسالون فيه سوالا
وجوابا ومعلوم انه باطل واما ان ادعيتم الثاني فنقول ذلك المعنى المشترك بين هذه
الاخبار اما ان يكون هو ان الاجماع حجة او معنى يلزم منه كون الاجماع حجة فان كان الاول
فقد ادعيتم انه نقل نقلا متواترا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاجماع حجة ومعلوم ان ذلك
باطل اذ لو كان العلم بكون الاجماع حجة حاصلا كالعلم بوجود غزوة بدر واحد ولما
وقع الخلاف فيه وايضا فانا كما نراهم بعد الفراغ من تصحيح متن هذه الاخبار يتمسكون بلفظ

خبر واحد ويوردون عليه الاسولة والاجوبة ولو كان ذلك منقولا على سبيل التواتر
لكان ذلك الاستدلال عبثا وبهذا يظهر الفرق بين علمنا بشجاعة علي وسخاوة حاتم
بسبب الاخبار المتفرقة وبين هذه المسالة فانا بعد سماع تلك الاخبار المتفرقة لا نحتاج
الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على شجاعة علي بل يحصل العلم الضروري بذلك اما ههنا
فقد سلمتم ان بعد سماع هذه الاخبار نفتقر الى الاستدلال ببعضها على هذا المطلوب فعلمنا
ان كون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهوم هذه الالفاظ وان ادعيتم ان هذه الاخبار دالة
على معنى مشترك بين كلها وذلك المعنى يقتضي كون الاجماع حجة فلا بد من الاشارة الى ذلك المعنى
ثم من اقامة الدلالة على انه يلزم من ذلك المشترك كون الاجماع حجة وانتم ما فعلتم ذلك فان
قلت القدر المشترك بين هذه الاخبار تعظيم امر هذه الامة وبعدها عن الخطا وما يجري هذا
المجرى قلت يدعون التواتر في مطلق التعظيم او في تعظيمها بنفي اقدامهم على الخطا
الاول مسلم ولا يفيد الغرض والثاني ادعا التواتر فيه يفسر كون الاجماع حجة وقد تقدم
ابطاله واما الطريق الثاني وهو الاستدلال بصحة قوله لو كانت هذه الاحاديث ضعيفة
لطعنوا فيها فلما لم يطعنوا فيها فانها من الاحاد فان قلت ان احدا من الصحابة والتابعين
لم يقل انها من الاحاد بل اتفقوا على انها متواترة حكمنا انهم طعنوا فيها من هذا الوجه
لكن كان يجب ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل فلما لم ينقل عن الاولين انهم نقلوا من المعتمد
انهم جعلوها من باب التواتر بل من باب الاحاد والاول ينفي كونها متواترة عندنا لانه
متى كان الخبر متواترا وصح عندكم بالتواتر كونها متواترة عندهم لزم كونها متواترة عندكم
لكنكم في هذا المقام سلمتم انها ليست كذلك والثاني يقتضي ان يكون هذه الاخبار من الاحاد
عند كونها متواترة عن الصحابة والتابعين لما لم يبعد بقا الا الاحاد يكون عندنا من باب الاحاد
لان استوا الطرفين والواسطة معتبرة في التواتر وعن الثاني فان نقول ليس كل ما لا يعلم صحته
وجب ان يعلم فساده فالصحابة والتابعين ما عرفوا صحة هذه الاخبار ولا فسادها بل ظنوا
صحتها فلا جرم عملوا بها في هذه الحالة ولم يطعنوا فيها على سبيل التفصيل اما الوجه الثالث
في الاستدلال وهو قوله الصحابة والتابعين اجمعوا على صحة الاجماع وانما اجمعوا على صحته
لهذه الاخبار وعادة الناس انهم لا يجمعون على موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا وكان ذلك الخبر
مقطوعا به قلنا المقدمات الثلاثة ممنوعة فلا نسلم اجماع الصحابة والتابعين على صحة الاجماع

سلمناه فلا نسلم انهم انما ذهبوا الى ذلك لاجل هذه الاخبار بل ربما فالرواية لاجل
الايات فان زاد عدد التواتر في هذين المعاصرين كان ذلك ممكنا فان تلك الاخبار اظهر
بكثير مما ادعاه هذان المعاصران ولما لم يدعوا التواتر في تلك الاخبار فان لا يجوز ادعاؤه
في هذين المعاصرين كان ذلك اولى سلمناه لكن لا نسلم ان عادتهم جارية بانهم لا يجمعون على
موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا وقد قطعوا بصحته الا ترى ان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس
بخبر عبد الرحمن واجمعوا على ان المراة لا تنكح على عمتها ولا على خالتها بخبر واحد وبالجملة
فهم مطالبون بالدلالة على هذه العادة التي ادعوها فهذا ما ذكرناه في ضعف هذه الوجوه
وبان ان الصحيح هو الطريق الثالث وهو ان نجعلها من اخبار الاحاد وعلى هذا لا نحتاج
الى تكثيرها بل كل واحد منها يكفي في الاستدلال والله اعلم المقام الثاني في كيفية
الاستدلال بالتمسك بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا فان قيل ان كان المراد بقوله امتي
كل من يوجد الى يوم القيامة خرج الاجماع عن كونه حجة وان كان المراد بها الموجودين في وقت ورود
ذلك الخبر دل على ان اجماعهم حجة لكننا انما نعرف اجماعهم اذا عرفناهم باعيانهم وعرفنا
بقاءهم الى بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك غير معلوم فحينئذ يخرج الاجماع عن كونه حجة
سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن لم قلتم ان هذه اللفظة تدل على نفي الخطا عنهم لاحتمال
ان قوله لا تجتمع امتي على خطا بسكون العين على ان يكون ذلك امرا منه عليه السلام لامته بان
لا يجتمعوا على خطا فاسقط ذلك على الاول كما جعله مرفوعا عن ان يكون خبرا سلمنا كونه خبرا لكن
لم قلتم انه يدل على نفي الخطا بالكلية عنهم ولا نسلم ان النكرة في النفي تعم واذا كان كذلك فاما ان
يحمل على نفي السهو او نفي الكفر جمعا بينه وبين الحديث المروي في هذا الباب وهو قوله عليه السلام
امتي لا تجتمع على ضلالة سلمنا كون الامة معصومين في كل اقوالهم وافعالهم فلم لا يجوز مخالفتهم فان
المجتهد قد يكون مصيبا مع ان المجتهد الاخر يكون متمكنا من مخالفته والجواب اما السؤال
الاول فمدفوع بسائر الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله من فارق الجماعة قيد شبر
فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه فلاجل هذا الحديث ورد على صحة الامر قلنا عليه الاول [illegible]
بشرط صحة تلك الرواية ومطلوبنا ههنا الطرق لا ما لو صح هذا الباب لا يستويان في الاستدلال
بالكل المفصح انه مرفوع بسائر الاحاديث واما ان النكرة في النفي تعم فقد تقدم بيانه في
باب العموم وكيف يحمله على نفي السهو ولنا احتجاج الجم العظيم على السهو ممتنع لا يمكن ذكره
في معرض التعظيم ولانه لا يكون فيه تخصيص امته بذلك فضلا عن ان يحمله على الكفر لقوله عليه السلام

لا تجتمع امتي على ضلالة فلما كان حديث يستقل بنفسه ولان الضلال لا يقتضي الكفر قال الله تعالى
ووجدك ضالا فهدى وقال فعلتها اذا وانا من الضالين وقوله هم ان الامة معصومون في اجماعهم
فلم لا يجوز مخالفتهم قلنا لان الامة على قولين منهم من قال الاجماع حجة لا يجوز مخالفته ومنهم
من قال ليس بحجة فلو قلنا انه حجة يجوز مخالفتها لكان قولا خارجا عن اقوال الامة فلو كان
الحق ذلك كانت الامة متفقين على الخطا وذلك باطل بالحديث والله اعلم المسلك الخامس
دليل العقل وهو الذي عول عليه امام الحرمين رحمه الله فقال الاجماع اذا كان العظيم على الحكم الواحد
يستحيل ان يكون الا لدلالة او امارة فان كان لدلالة لم يخل الاجماع عن وجود تلك الدلالة
فيكون خلاف الاجماع خلافا لتلك الدلالة وان كان لامارة فقد راينا التابعين قطعوا بالمنع
من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة بانه من مخالفة هذا الاجماع والا
لاستحال اجماعهم على المنع من مخالفته وهذه الدلالة ضعيفة لاحتمال ان يقال انهم اتفقوا
على الحكم لا لدلالة بل لشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب قد اتفقت
كلمتهم لاجل الشبهة سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون لامارة فيبطل قوله وانا الصحابة
مجمعون على المنع من مخالفة هذا الاجماع قلنا لا نسلم اجماع الصحابة على ذلك سلمناه لكن لم لا
يجوز تحصل الاجماع لاجل الامارة ولعلهم اجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن
الامارة لا لامارة اخرى بل لانهم لا يعتقدون في الاجماع الصادر عن الامارة وقد يعصوا
وهذا الاجماع قد دل على ان هذا الاجماع ما كان عن امارة قلت اذا سلمت انهم لا يعتقدون
في الاجماع الصادر عن الامارة فقد بطل قولهم انهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع والله اعلم
المسلك الرابع اما الشيعة فقد اتفقوا على ان الاجماع حجة بان زمان التكليف لا يخلو عن
الامام المعصوم ومتى كان كذلك كان الاجماع حجة بيان الاول يتوقف على اثبات امرين الاول
انه لا بد من الامام الدليل عليه ان الامام لطف وكل لطف واجب فالامام واجب بيان انما قلنا
ان الامام لطف لانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم على
الواجبات كان حالهم في الاتيان بالواجب والاجتناب عن القبيح اتم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا
الرئيس والعلم بذلك بعد استقراء العادة ضروري وانما قلنا ان اللطف واجب لوجهين احدهما
ان اللطف كالتمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف فاذا كان التمكين واجبا فكذا اللطف انما
قلنا ان اللطف كالتمكين لانه ثبت في الشاهد ان احدنا اذا دعا غيره الى الطعام كان يعرض
في ذلك الغرض وهو على حال الغرض الى ما بادله وهو يريده وعلم انه متى تواضع له فانه

تناول الطعام وحتى لم تفعل ذلك لم تناوله فان تركه التواضع في هذه الحالة يجري مجرى
رد الغار عليه والعلم به ضروري الثاني ان المكلف لو لم يجب عليه فعل اللطف لم يقبح منه
فعل المفسدة اصلا لانه لا فرق في العقل بين فعل ما يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك
ما يختار المكلف عنده الواجب فصار اللطف والمفسدة واحدا فثبت انه لا بد في زمان التكليف من الامام
الثالث يجوز ان ذلك الامام يجب ان يكون معصوما والدليل عليه هو انا انما اخرجنا الحاجة الى
الامام لصحة القبيح عليهم فان تحققت هذه الصحة في الامام افتقر الامام الى امام اخر ولزم
التسلسل وهو محال فثبت انه يجب ان يكون معصوما فثبت انه لا بد في زمان التكليف من امام معصوم
واذا ثبت هذا وجب كون الاجماع حجة لانه متى اتفق الكل على حكم فلا بد وان يوجد في [illegible]
قولهم ذلك المعصوم لانه احد العلماء بل هو سيدهم والا لم يكن كل العلماء كل الامة وقول المعصوم
حق فان اجماع الامة يشتمل على قول المعصوم الذي هو حق فلا جرم قلنا الاجماع حجة قالوا فظهر
بهذا العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كما ان اجماع
امتنا حجة والسؤال عليه لا نسلم انه لا بد من امام ولا نسلم انه لطف ولا نسلم ان الخلق
اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب اليها فاذا لم يكن لهم هذا
الرئيس [illegible] انهم يزعمون ان الله تعالى ما اخلى العالم قط من رئيس [illegible] وجدنا العالم
متى خلا عن الرئيس حصلت المفاسد باطل لانهم ادعوا ان العالم ما خلا عنه قط فكيف يمكنهم ان
يقولوا انا وجدنا العالم متى خلا عن الامام حصلت المفاسد بل الذي جربناه انه متى كان الامام
غير الجواد المتقي حصلت هذه المفاسد لكنكم لا توجبون ظهوره وقوته فالذي يريدونه
من ظهور المفتين عن [illegible] وحدهم عند حضوره [illegible] ظهور [illegible] والذي
[illegible] وهو ظهور المفتي عند ضعفه وخوفه فانهم لا يقولون به فظهر فساد قولهم سلمنا
امكان هذه التجربة لكنا نقول لم قلتم ان اندفاع هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان او
بوجود الرئيس القاهر الاول ممنوع فلا بد من الدلالة واستقراء العرف لا يشهد لهم البتة
لان الخلق انما ينزجرون من السلطان القاهر فاما السلطان الضعيف بل الشخص الذي لا يرى
ولا يعرف ولا يظهر منه في الدنيا اثر ولا خبر فانه لا يحصل بسببه انزجار عن القبائح ولا
رغبة في الطاعات فلم قلتم بان مثل هذا الامام يكون لطفا وان ادعيتم الثاني فهو مسلم
لكنكم لا توجبونه فالحاصل ان الذي عرفتم باستقراء كونه لطفا انتم لا توجبونه والذي توجبونه
لا تعرفون باستقراء كونه لطفا فان قلت نحن الان في اثبات وجود اصل الامام فاما البحث

عن كيفيته فذاك يتعلق بالتفصيل ونحن الان لا نتكلم فيه ثم البحث فيه [illegible] ظاهر وهو ان
الامام لو ازيل عنه الخوف لظهر ولزجر الناس عن القبائح ورغبهم في الطاعات فحيث ما كان
الذنب من قبلهم قلت انكم ادعيتم وجوب نصب الامام كيف كان سواء كان ظاهرا او مخفيا
ودليلكم على وجوبه بكونه لطفا ودليلكم على كونه لطفا تفاوت حال الخلق في الصلاح في الطاعات
والمعاصي فلا بد من اثبات هذه المقدمة عند وجود الامام كيف كان الامام حتى يكون الاستدلال
به على وجود الامام كيف كان صحيحا وذلك فان تمسكتم باستقراء احوال العالم قلنا ذلك العادة
انما تحصل من الامام القاهر وانتم تجعلون الحديث حصول الشفاء من وجود الامام كيف كان
فلم تستحلوا اثبات هذه المقدمة لا جرم ذلك تكلم ما يبعد لكم ههنا في ان يذكروا السبب
عينه وخوفه سلمنا ان نصب الامام يقتضي تفاوت حال الخلق من الوجه الذي ذكرتموه لكنه حتى
يجب نصبا اذا خلا عن جميع جهات القبح او اذا لم يخل الاول مسلم لكن لم قلتم بانه اذا قلتم
الدلالة على خلوه عن جميع جهات المفسدة وانتم ما فعلتم ذلك والثاني ممنوع لان بتقدير
اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح لا يجوز نصبه لانه لا يكفي في كون الشيء حسنا اشتماله
على جهة من جهات الحسن بل لا بد مع ذلك من انفكاكه عن كل جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة واحدة من جهات الحسن مع عدم العلم
بانفكاكه عن كل جهات القبح فان قلت ما ذكرته مدفوع من اربعة اوجه احدها انه لو جاز
القدح في كون الامام لطفا بما ذكرته جاز القدح في كون معرفة الله لطفا لانا وان عرفنا انها
تدعو الى المعرفة فانه لطف يبعثه على اداء الواجبات والاحجار عن القبائح العقلية
لكنا لا نعلم انها خالية عن جميع جهات القبح مما لم نوجهه لجهد ولو كان هذا قدحا في كون الامام لطفا
قدح في كون المعرفة لطفا وثانيها ان ما ذكرته يقتضي العدول عن القطع بوجوب شيء على الله تعالى
لكونه لطفا لانه لا يمنع من كونه لطفا الا الاحتمال المذكور قائم فيه وثالثها انه لا دليل
على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل عليه وجب نفيه ورابعها ان جهات القبح محصورة
وهي كون الفعل كذبا او ظلما وجهلا وعبثا وغيرها من الجهات نعلم بسرها ان الله عن الامامة وجب
القطع بانتفاء اشتماله على جهة من جهات القبح قلت اما الاول فعنه ان لان هذا الاحتمال
الذي ذكرناه في الامامة ان كان قائما في المعرفة من غير فرق فيبقى الجواب عنه في الموضعين
ولا يلزم من تعذر الجواب عنه في الصورتين الحكم بسقوطه مع عدم جوابه وان حصل الفرق بين

تصورتم بطل ما ذكرتموه ثم الفرق ان معرفة الله تعالى من الالطاف والتي يجب علينا فعلها
فاذا علمنا اشتمالها المعرفة على جهة مصلحة ولم نعلم اشتمالها على جهة مفسدة غلب على ظننا
كونها لطفا والظن في حقنا قائم مقام العلم في اقتضاء العمل فانه كما يقبح المكلف تحت
الجدار المائل الذي يعلم سقوطه كذلك يقبح اذا ظن ذلك فلا جرم وجب علينا فعل المعرفة
اما الامامة فهي من الالطاف التي توجبونها على الله تعالى فلا يكفي في الايجاب على الله تعالى
ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فما لم يستحيل الفعل عن جميع جهات القبح
لا يمكن ايجابه على الله تعالى فظهر الفرق وعن الثاني انا لا نقول في فعل معين انه لطف فيكون
واجبا على الله تعالى لاجل الاحتمال المذكور فانه قد يقول ان الذي يكون لطفا في نفسه فانه يجب
فعله على الله تعالى وذلك لا يقدح فيه الاحتمال المذكور وعن الثالث انا نقول ما المراد من قولك
لا دليل عليه فوجب نفيه ان عنيتم انه لا نعلم عليه دليلا فوجب نفيه فهذا باطل لانا
نحتج على العوام نفي اكثر الاشيا لعدم علمهم بالدليل وان عنيتم به انه لم يوجد عليه دليل فلعله
وجدوا انهم يعلمونه فان طلبت سبرته بحيث ما وجدت فيها ما يدل عليه على عدم الوجدان
يدل على عدم الوجود وعن الرابع ان نصوم اول يوم من شوال اشتمل على كونه ظلما وجهلا
ونحوهما مع انه قبيح نحو رهمها مثله وبالجملة فالتقسيم الذي يكون فيه هو المنحصر اما قوله
فلا سلمنا انه لا بد في القبح في كونه لطفا في نفي جهة المفسدة لكن هما جهتان احدهما
ان نصب الامام يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف من الامام واما عند
عدم الامام فالمكلف انما يتركه لقبحه لا للخوف من الامام فان قلت هذا باطل بترتب العقاب
على القبيح فانه يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف من العقاب قلت
انا سلمنا لكنه يقتضي ان لا يجوز ان يكون هذه الجهة مفسدة مانعة وعليكم الدلالة على
انها ليست كذلك ولا يلزم من قولنا ترتب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة
ان يكون نصب الامام كذلك لاحتمال ان يكون حال كل واحد منهما بخلاف حال الاخر
والذي يحقق ذلك ان ترتب العقاب على فعل القبيح لا يعلم الا بالشرع فلولا ورود الشرع
جوزنا ان يكون فيه مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع علمنا انه لا مفسدة فيه من هذه الجهة
لان الشرع لا يأتي بالمفسدة فظهر من مسلمتنا ان نقول لا نجوز قبل ورود الشرع ان
يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع به علمنا انه لم يكن مفسدة من هذه
الجهة لكن على هذا التقدير نصير جواز الامام شرعيا وما بينا ان يفعل فعل الطاعة

الجواب
دون المعصية عند عدم الامام اشق منهما عند وجوده فيكون نصب الامام سببا لنقصان
من هذا الوجه ويقوي هذا الاحتمال فلا نسلم انه يحسن نصب الامام فضلا عن وجوبه سلمنا
ان الامام لطف لكن في كل الازمنة ام في بعضها ع م بيانه ان من الجائز ان يتفق في بعض الازمنة
وجود قوم يستنكفون عن طاعة الغير ويعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم رئيسا
قصدوه بالقتل واثاروا الفتن العظيمة واذا لم ينصب لهم رئيسا فانهم لا يقدمون على القبائح
ولا يتركون الواجبات ويكون نصب الرئيس في ذلك الوقت مفسدة ثم هذا وان كان نادرا
الا انه لما كان جائزا ان يكون هو ذلك الزمان النادر وحينئذ لا يمكن الجزم بوجوب نصب الامام
في شيء من الازمنة فان قلت هذا معارض من وجهين الاول ان الاستنكاف انما يكون عن
الرئيس المعين وليس الكلام فيه بل في مطلق الرئيس الثاني ان هذه مفسدة نادرة والمفاسد
الحاصلة عند عدم الامام غالبة واذا تعارض الغالب والنادر كان الغالب اولى بالدفع قلت
الجواب عن الاول انه كما يعقل الاستنكاف عن طاعة رئيس معين فقد يعقل الاستنكاف عن طاعة
مطلق الرئيس وايضا فاذا سلمتم ان الاستنكاف قد يقع عن الرئيس المعين فيكون نصب ذلك المعين
مفسدة ثم اذا لم يمكن تحصيل المطلوب الا في ذلك المعين كما هو حكم الامامة في اشخاص معينين
كان ذلك المطلوب ايضا مفسدة وعن الثاني فهب ان الزمان الذي يقع فيه ذلك الاحتمال نادرا
الا ان كل زمان يحتمل ان يكون هو ذلك النادر فلم يمكنا القطع بوجوب نصبه في شيء من الازمنة
سلمنا ان الامامة لطف في كل الازمنة ولكنها لطف يقوم غيرها مقامها او لا يقوم الاول
مسلم ولكن لما قام غيرها مقامها لم يكن الجزم بوجوبها على التعيين والثاني ممنوع فلا بد
من الدلالة عليه ثم انا نبين امكان الدلالة على الاجماع شرعا فنقول انكم توجبون عصمة الامام
وليست عصمة الامام لامام اخر والا وقع التسلسل فاذن لا شيء سوى الامام ومع لطفا له في الاحتراز
عن القبائح واداء الواجبات فاذا ثبت ذلك الجملة فلم لا يجوز ان يحصل للامة لطف قام مقام
الامام وحينئذ لا يكون نصب الامام واجبا علينا سلمنا كون الامام لطفا على التعيين لكن
في المصالح الدنيوية او الدينية ع م بيانه ان ما ذكرتموه من منفعة وجود الامام ليس
الا حصول نظام العالم واندفاع الهرج والمرج وذلك كله مصلحة دنيوية وتحصيل
المصالح في الدنيا غير واجب على الله تعالى فلا يكون لطفا فيه اذ لا الاحاد في اقامة الصلوات

واخذ الزكوات و ذلك كله مصالح شرعية فما يكون لطفا فيه لا يجب وجوده عقلا فان
ادعيتم كونه لطفا في شيء اخر وراء ذلك فهو ممنوع فان قيل الامام لطف في مصالح
الدنيا العقلية لانه اذا زجرهم عن القبائح وامرهم بالواجبات العقليات حتى [illegible]
[illegible] يعودهم عليها واذا [illegible] يعودهم عليها تركوا القبائح لقبحها واتوا
بالواجبات لوجه وجوبها وذلك مصلحة دينية قلنا لا نسلم تفاوت حال الخلق بسبب
وجود الامام في هذا المعنى فان عند وجود الامام ربما وقع احوال الخلق على ما ذكرتموه
وربما صارت بالضد من ذلك لانهم اذا [illegible] قلوبهم وعاندوه [illegible] نفوسهم ازدادت
المفسدة وربما اقلعوا عن الافعال والترك لمحض الخوف منه وبالجملة فالتفاوت
الحاصل في احوال الخلق انما يظهر فيما عددناه من المصالح الدنيوية وفيما عددناه من
المصالح الشرعية فاما فيما تدعونه من المصالح الدينية العقلية فهذا التفاوت ممنوع
فيه فان [illegible] معارضة فيها سلمنا انه لطف فلم قلتم ان كل لطف واجب [illegible]
الوجه الاول فعل اللطف جار مجرى التمكين قلنا هذا قياس ومع هذا انه لا يفيد النقض
ثم نقول لا نسلم ان فعل اللطف جار مجرى التمكين [illegible] وتقديم الطعام الى الانسان
واراد منه تناوله [illegible] فلما لا نسلم ان ترك التواضع في تلك الحالة يقدح في تلك
الارادة على الاطلاق وبيانه [illegible] الانسان [illegible] ان يتناول
طعامه [illegible] في العادة حتى انه [illegible] ان ذلك [illegible] لا يتناول
طعامه الا عند [illegible] وقد يكون الارادة [illegible] يقول اريد ان تاكل طعامي لكن
المحبة انك لو لم تاكل طعامي [illegible] فلا ارادة دونه كما اذا [illegible]
هذا [illegible] الارادة ان كانت على الوجه الاول كان ترك التواضع قادحا [illegible] لكن
لو كانت على الوجه الثاني [illegible] من عدم التواضع عدمها اذا ثبت هذا [illegible] لم قلت
ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب عن القبائح ارادة على الوجه الاول
حتى يلزمه فعل اللطف بيانه ان التكليف تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه ان
ياتي باقصى مراتب التفضل [illegible] في الوجه الثاني ترك اللطف كفعل المفسدة قلنا
انه [illegible] لا يفيد النقض لاحتمال [illegible] ودفع التفاوت يكون شرطا [illegible] ثم نقول
الفرق ان فعل المفسدة اضرار وترك اللطف ترك الانتفاع وليس يلزم من قبح الاضرار

قبح ترك الانتفاع فانه يقبح منا الاضرار بالغير ولا يقبح ترك الانتفاع سلمنا انه يجب فعل
اللطف لكن يجب فعل اللطف المحصل او فعل اللطف المقرب م ع فلم قلتم ان الامام لطف
محصل بيانه ان لا يمكن القطع بان عند وجود الامام يقدم الانسان على الطاعة ويحترز
عن المعصية لا محالة بل الذي يمكن ادعاؤه ان الانسان عند وجود الامام يكون اقرب الى
الطاعة وابعد عن المعصية فيكون الامام لطفا مقربا واذا كان كذلك فلم قلتم انه يجب
على الله تعالى ويرجع على هذا مسلك الضيف فان المضيف انما يجب عليه التواضع للضيف اذا
علم انه لو تواضع له لما [illegible] المقصود او ظن ذلك واما اذا علم او ظن انه لا يجيبه البتة
فلا نسلم انه يحسن منه ذلك التواضع عن الوجوب وعلى هذا لا يبعد ان يقال ان علم
الله تعالى ان الامام لا يكون لهم لطفا محصلا فلم قلتم يجب على الله تعالى نصب الامام في ذلك
الزمان سلمنا ان اللطف واجب مطلقا لكن [illegible] اذا امكن فعله اما اذا لم يمكن م ع بيانه اذا
علم الله تعالى ان كل من خلقه في ذلك الزمان فانه يكون كافرا او فاسقا فحينئذ لا يكون خلق المعصوم
في ذلك الزمان مقدورا له واذا كان كذلك فلم قلتم انه لا يحسن التكليف في هذه الحالة واذا
[illegible] هذا التكليف جوازا في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكننا القطع بوجوب الامام
في شيء من الازمنة ويرجع على هذا مسلك الضيف فان هناك انما يجب عليه التواضع اذا كان ذلك
التواضع مقدورا له فاما اذا لم يكن مقدورا له ثم توقف [illegible] الطعام على فعل
التواضع بل حسن ذلك الا [illegible] التواضع سلمنا كل ما ذكرتموه لكنه [illegible] على التحسين
والتقبيح العقليين وانه باطل على ما ثبت في الكتب الكلامية [illegible]
ودليلهم على الترتيب ثم نقول دليلكم منقوض بصور احدها انه لو كان القضاة والامرا
والجيوش معصومين لكان حال المكلفين في الاحجام عن القبائح اقوى مما اذا لم يكن كذلك
وثانيها لو وجد في كل بلد امام معصوم وثالثها لو كان الامام عالما بالغيوب وقادرا
على [illegible] والسماء والارض ورابعها لو كان [illegible] عن
الامر [illegible] الملائكة [illegible] المكلفين [illegible] نقول لعله
[illegible] وكان [illegible] عن القبيح اشد ولا خلاص عن هذه الالزامات الا
[illegible] الاشيا وان حصل فيها هذه المنافع لكن علم الله تعالى
[illegible] لا نعلم نحن [illegible] يجب على الله تعالى فعلها [illegible] وان كانت

جاز السهو عن جميع جهات المنسوب لكن لا يجب على الله تعالى فعله بان يكون كل واحد من هذه
الاحتمالين بامام فيما ذكروه فبطل به اصل دليلهم سلمنا انه لا بد من الامام ولم قلت انه معصوم
وقوله لو لم يكن معصوما لافتقر الى الطعام قلنا نعم لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك اللطف هو
الامة فانا نقول قيام الدلالة على ان الاجماع حجة يجوز كونه حجة والكلام التحرير يكفينا في ذلك
المقام لانهم هم المستدلون فيكفينا ان نقول لم لا يجوز ان يكون الامام لطفا للكل وكل واحد من آحاد
الامة ويكون مجموع الامة لطفا للامام فعليهم اقامة الدليل على انه لا يجوز ان يكون مجموع الامة
معصوما ومعلوم انه لا يمكنهم ذلك الا قدحهم في ادلتنا على ان الاجماع حجة سلمنا كونه معصوما فلم
قلت ان الاجماع مشتمل على قوله ونعترض ما سنا في اول الباب ان العلم باتفاق كل الناس يجب
نقطع بانه لم يشذ عنهم واحد من الشرق والغرب فيتعذر لا سبيل اليه سلمنا وجود قوله لكن لا نسلم
ان قوله صواب لانه عندهم يجوز ان يتقي الامام بالكفر والبدعة على سبيل التقية والخوف
ويحلف بالله والايمان التي لا حرج بها ان الامر كذلك واذا كان كذلك فلعله لما رأى اهل
العالم متفقين على ذلك القول خاف من مخالفتهم فاظهر الموافقة على ذلك الباطل كيف
وعندهم قد اظهر علي ابن ابي طالب رضي الله عنه مع جميع رهط الهاشميين والاوس والانصار
التقية خوفا من ابي بكر رضي الله عنه ومن عمر رضي الله عنه مع قلة انصارهما واعوانهما فاذا
جاز الخوف والتقية في هذه الصورة فكيف لا يخاف الرجل الواحد من جميع اهل العالم
عند اتفاقهم على الباطل سلمنا انه ادى به على الاعتقاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك خطأ
من باب الصغائر وعند ذلك يحتاجون الى اقامة الدلالة على انه لا يجوز الصغيرة على الائمة
فان عولوا على حديث التنفير فهو ضعيف لان الحر الشديد والفقر بالكفر والفسوق والاباحة
الرياء والعروج مع الامارات الغليظة ادخل في باب التنفير من وقوع الصغيرة فاذا جاز
ان لا يكون منزها عنه فلم لا يجوز ان لا يكون منزها عن الصغيرة فهذا ما على هذه الطريقة
من الاعتراضات ومن احاط بها يمكن من القدح في جميع مذاهب الشيعة اصولا وفروعا
لان اصولهم في الامامة مبنية على هذه الطريقة ومذاهبهم في فروع الشريعة مبنية على التمسك
بهذا الاجماع والله اعلم القسم الثاني فيما اخرج من الاجماع وهو فيه المسألة
الاولى كل مسألة فالحكم فيها اما ان يكون بالايجاب الكلي او بالسلب الكلي او بالايجاب في البعض
والسلب في البعض فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها واذا اختلف اهل العصر الاول على قولين

من هذه المسألة فهل لمن بعدهم ان يحدثوا قولا ثالثا الاكثرون منعوا منه واهل الظاهر جوزوه
والحق ان احداث القول الثالث ان لزم منه الخروج عما اجمعوا عليه لا يجوز والا جاز مثال الاول
لم يجز احداث القول الثالث مثاله الامة اختلفت في الجد مع الاخ على قولين منهم من جعل
المال كله للجد ومنهم من قال انه يقاسم الاخ فالقول الثالث وهو صرف المال كله الى
الاخ غير جائز لان اهل العصر الاول القائلين بالقولين الاولين اتفقوا على ان للجد
قسطا من المال فالقول بصرف المال بكليته الى الاخ يبطل ذلك واما الثاني فان احداث
القول الثالث فيه جائز لان المحذور مخالفة الاجماع او القول بما يلزم منه مخالفة الاجماع
فاذا لم يكن احداث القول كذلك وجب جوازه واحتج المانعون بامور احدها ان
الامة لما اختلفت على قولين فقد اوجب كل واحد من الفريقين الاخذ بقوله او بقول صاحبه
وتجويز القول الثالث يبطل ذلك فان قيل انهم انما اوجبوا ذلك بشرط ان لا يظهر وجه ثالث
فاذا ظهر فقد زال الشرط فكذلك الاجماع قلنا لو جوزنا هذا الاحتمال لجوزنا ان يقال انما
اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا ظهر
فقد زال الشرط فكذلك الاجماع فيجوز خلافه وثانيها ان الذهاب الى القول الثالث انما يجوز لو
امكن كونه حقا ولا يمكن كونه حقا الا بعد كون الاولين باطلين ضرورة ان الحق واحد وحينئذ
يلزم اجماع الامة على الباطل والجواب عن الاول ان اجماعهم على الاخذ باحد ذينك القولين
مشروط بان لا يظهر الثالث قوله لو جاز ذلك لجاز مثله في القول الواحد قلنا انه
جائز لكنه منع منه الاجماع فليس لنا ان نحكم عليهم بوجود المشروط وعن الثاني ان
هذا الاشكال انما يرد على القول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقية احد الاقسام
فساد الباقي واما على القول بان المصيب واحد فلا يلزم من الحكم بخطئهما ان القول الثالث
كونه حقا لان المجتهد قد يكون من اهل الاجتهاد الخطأ والله اعلم المسألة الثانية الامة
اذا لم تفصل بين مسألتين فهل لمن بعدهم ان يفصل بينهما واعلم ان هذا يقع على وجهين
احدهما ان يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الاحكام او في الحكم الفلاني والاخر ان لا
ينصوا على ذلك لكن علم كان عدم الفرق بينهما اما القسم الاول فانه لا يجوز الفصل بينهما
ثم انه على ثلاثة اقسام احدها ان يحكم الامة في المسألتين بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم
وثانيها ان يحكم بعض الامة فيهما بالتحريم والبعض الاخر بالتحليل وثالثها ان لا يستدل الثاني

منهم حكم فيها في هذه الصور الثلاثة متى دل الدليل في احدى المسألتين على تحليل او تحريم
وجب ان يكون الحكم في الاخرى كذلك واما القسم الثاني فمثل انه ان علم ان طريقة
الحكم في المسألتين في الحكم واحد فذلك جار مجرى ان يقولوا لا فصل بينهما ثم فصل بينهما
بعد ما عقدوه مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى
وانما جمعوا بينهما من حيث اعطاهما حكم ذوي الارحام فهذا مما لا يسوغ خلافهم فيه
سواء ناصوا عليه او لا ان هذا الاجماع مما خرج عن سائر الاجماعات في العموم واما ان
لم يكن كذلك فالحق جواز الفرق لمن بعدهم لانه لا يكون في ذلك مخالفا لما اجمعوا عليه لا في حكم
ولا في علة حكم ولانه لو امتنع الفرق لكان من وافق الشافعي في مسألة الدليل وجب عليه
ان يوافقه في كل المسائل احتج المانعون من الفصل مطلقا بوجهين احدهما ان
الامة اذا قال بعضها بالحرمة في المسألتين وقال البعض الاخر بالحل فيهما فقد اتفقوا على
انه لا فصل بين المسألتين فيكون الفصل بينهما رد الاجماع الثاني ان الامة اذا اختلفت على قولين
في مسألتين فقد اوجبت كل واحدة من الطائفتين على الاخرى ان يقول بقولها او بقول الطائفة
الاخرى فحظرت ما سوى ذلك وذلك يمنع من الفرق بين المسألتين والجواب عن الاول انكم
ان عنيتم بقولكم اتفقوا على انه لا فصل بينهما انهم نصوا على استوائهما في الحكم وفيما
يستويان فيه علة الحكم فليس كذلك لكان النزاع ليس هاهنا وان عنيتم به ان كل من قال باحدى المسألتين
قال ايضا بالاخرى فلم قلتم ان ذلك يمنع من الفصل فان هذا اول المسألة وعن الثاني انهم
اذا اوجبوا ذلك بشرط ان لا يفرق بعض المجتهدين بين المسألتين فان ادعوا انه لا تعلق
الا بهذا الشرط فهذا عين المتنازع ومن الناس من جوز الفصل مطلقا استدلالا بان
ابن سيرين في زوج وابوين ان للام ثلث ما بقي وفي امراة وابوين للام ثلث المال فقال
في احديهما بقول ابن عباس وفي الاخرى بقول عامة الصحابة والثوري قال الجماع ناسيا يفطر
والاكل ناسيا لا يفطر وفرق بين المسألتين مع انه جمعهما طريقة واحدة والله اعلم المسألة
الثالثة يجوز حصول الاتفاق بعد الخلاف وقال الصيرفي لا يجوز لنا ان اجماع الصحابة
على امامة ابي بكر بعد اختلافهم فيها واتفاق التابعين على المنع من بيع امهات الاولاد بعد
اختلاف الصحابة فيه احتج الخصم بان اهل العصر الاول لما اتفقوا على جواز الاخذ باي
القولين كان اذا ادى اليه اجتهاده فلو اجمعوا على احد القولين وجب ان يكون الاجماعان

ويكون المتأخر ناسخا للمتقدم لكن ذلك باطل على ما مر في باب النسخ ولانه لو جاز ذلك لجاز
ان يتفق اهل عصر مخصوص على قول ويتفق اهل عصر بعده على خلافه والجواب ان
الاجماع على الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق فلما مر الجواب عنه في المسألة
الاولى والله اعلم المسألة الرابعة اذا اتفق اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر
الاول كان ذلك اجماعا لا تجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعية و
الحنفية لنا ان ما اجمع عليه اهل العصر الثاني سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين ولانه اجماع حدث بعد ان لم يكن فيكون حجة كما اذا حدث بعد تردد اهل الاجماع
فيه حال الفكر واعلم ان هذا المقتضي عليه بعض على المخالف اكثر ادلته احتجوا بامور
احدها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى الكتاب والسنة
عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاجماع في الحال لا ينفي ما تقدم من الاختلاف فيجب
الرد الى الكتاب والسنة وثانيها قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ظاهره يقتضي
جواز الاخذ بقول كل واحد من الصحابة ولم يفصل بين ان يكون بعد الاجماع او لا يكون في
وثالثها ان في تصحيح اختلاف اهل العصر الاول اتفاقا على جواز الاخذ بايهما اريد فلو انعقد
الاجماع في العصر الثاني لتدافع الاجماعات ورابعها لو كان قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف
حجة لكان قول احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة بالموت وخامسها
لو كان اتفاق اهل العصر الثاني حجة لكانوا قد صاروا اليه لدليل وذلك باطل لانه لو وجد
ذلك الدليل لما خفي على اهل العصر الاول وسادسها اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون
اتفاقهم وحدهم اجماعا وسابعها انه قد ثبت ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث واهل العصر الاول لما اختلفوا لم يمكن القطع بذلك الحكم
فيما اختلفوا فيه فيكون القطع بذلك احداثا لقول ثالث وانه لم يجز وثامنها ان الصحابة في
الحادثة التي اختلفوا فيها لا يزال يحفظ وتحكى اقوالهم ويحتج بها وعليها في ذلك
بعد الاجماع مع تلك الاقوال حتى القائلين بها وجب ايضا ان لا ينعقد حال وفاتهم
وتاسعها ان هذا الاجماع لو كان حجة لوجب ترك القول الاخر ولكان اذا حكم به حاكم
نقض لكونه واقعا على خلاف دليل قاطع لكن ذلك باطل
انعقد الاجماع على خلافه وجب نقضه لكونه واقعا على خلاف الاجماع والجواب
عن الاول ان اهل العصر الاول اتفقوا على نفوذ هذا القضاء فنقضه يكون على خلاف الاجماع
عن الاول ان الحكم بالاجماع رد الى الله والرسول وعن الثاني ان اهل العصر الثاني اذا اتفقوا فهم
ليسوا بعض الامة فلم يجب عليهم الرد الى الكتاب لان المعلق بالشرط عدم عند عدمه وعن الثالث

ان يحصل من توقف الصحابي في الحكم حال الاستدلال والصحيح انه لا يجوز الا صلابة في ذلك بعد
انعقاد الاجماع لوجه تخصيص محل النزاع عنه والجامع ما تقدم وعن الثالث ما مر غير مرة ان
ذلك الاجماع مشروط ثم انه منقوض بانعقادهم حال الاستدلال على التوقف وكون الاحد
بأي قول شاء قال الدليل عليه ولا يلزم اذا اجمعوا ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة فلم
لا يجوز ان يكون اتفاق اهل العصر الاول حجة اذ ليس احد الاتفاقين اولى من الثاني واذا لم يكن
الاتفاق الاول حجة لم يلزم من حصول الاتفاق الثاني ذلك قوله من المجوزين فيه ان هذه الحجة
ساقطة وعن الخامس انا نسلم ان احد كل الطائفتين قول الطائفة الاخرى حجة لاندراج
قولهم تحت ادلة الاجماع لان الموت نفسه هو الحجة وعن الكلام انا انما نجوز ان يكون ذلك الدليل
عندهم لكن يجوز خفاؤه عن بعضهم وعن السابع انه لو كان اهل العصر الثاني بعض الامة
لوحده لا يكون اتفاقهم الذي لا يكون مسبوقا بالخلاف حجة وهذا يقتضي ان يكون الحجة
اجماع الصحابة فقط بل اجماع الذين كانوا موجودين عند ظهور ادلة الاجماع وهذا
القائل لا يقول بهذه المذاهب وعن الثامن انه لا يجوز احداث قول ثالث اذا كان الاجماع
منعقدا على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا بشرط جاز ذلك عند عدم ذلك
الشرط عما ذكرنا انهم حال الاستدلال مطبقون على جواز التوقف وعدم القطع مع
ان ذلك لا ينافي اتفاقهم على القطع بعد ذلك وعن التاسع ان قوله اقوال الصحابة باقية بعد
وفاتهم ان عنى به ذلك كونها مانعة من انعقاد الاجماع فهذا عين النزاع وان عنى به
علمنا بانهم ذكروا هذه الاقوال فلم قلت ان ذلك ينفي انعقاد الاجماع وان عنى به بان
شيئا وعن العاشر انا لا نسلم بقاء ذلك الحكم لانه صار مقطوعا به في زمان عدم هذا
الاجماع وتحرز انما يثبت الحكم الذي حكم به القاضي اذا وضح ذلك الحكم في زمان قيام الادلة
القاطعة على ثبات والله اعلم المسئلة الخامسة اهل العصر اذا انقسموا الى قسمين
ثم مات احد القسمين صار قول الباقين اجماعا لان بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم
وحده تحت ادلة الاجماع وكذا القول اذا انقسموا الى قسمين ثم كفر احدهما فانه يصير
القول الثاني حجة والله اعلم المسئلة السادسة اهل العصر اذا اختلفوا على قولين
ثم رجعوا الى احد ذينك القولين هل يكون ذلك اجماعا اما من قال بانعقاد الاجماع في
المسلمين الباقين فقوله به ههنا اولى وسبب هذه الاولوية من وجهين احدهما انه

للامة
المسلمين الباقين لقائل ان يقول المجمعون ليسوا كل الامة فلا يكون اتفاقهم قول كل الامة
فلا يكون حجة واما ههنا فهذه الشبهة زائلة لان الذين اتفقوا هم بعينهم الذين
اختلفوا فكان المجمعون كل الامة وثانيهما ان في المسلمين الباقين ما صار القول الباقي
مرجوعا عنه اصلا وههنا صار كذلك واما المنكرون لانعقاد الاجماع هناك فقد
اختلفوا ههنا فاما من اعتبر انقراض العصر فانه جوز ذلك قال لان الانقراض لما كان
شرطا في الاجماع وهم لم ينقرضوا على ذلك الخلاف فلم يحصل الاجماع على جواز الخلاف
فلم يكن الاتفاق حاصلا بعد الاجماع على جواز الخلاف واما من لم يعتبر الانقراض فقد
اختلفوا فمنهم من احاله وقوعه ومنهم من جوزه فزعم انه لا يكون حجة ومنهم من جعله
اجماعا يحرم خلافه وهو المختار لنا ما تقدم ان الصحابة اختلفوا في الامامة ثم اتفقوا
بعد ذلك عليها واذا ثبت وقوعه وجب ان يكون حجة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
والشبهة التي يذكرونها ههنا هي التي عرفت المسئلة السابعة انقراض العصر غير معتبر
في الاجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين فمنهم الاستاذ ابو بكر بن فورك لنا قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم بالخيرية واجماعهم على الصواب يقدح في وصفهم بالخيرية
وانه صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطأ نافى اجماعهم على الخطأ ولو في لحظة واحدة
ومما تمسكوا به في المسألة انا لو اعتبرنا الانقراض لم ينعقد اجماع لانه قد يحدث من
التابعين في زمن الصحابة قوم من اهل الاجتهاد يجوز لهم مخالفة الصحابة لان العصر لم ينقرض
ثم الكلام في عصر اهل العصر كالكلام في الاول فوجب ان لا يستقر الاجماع ابدا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون المعتبر انقراض عصر كل من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من تجدد بعد
ذلك فلا يلزم اعتبار عصر التابعين اذا حدث فيهم مجتهدا بعد حدوث الحادثة قلت
فهذا ان حدث في التابعين واحد من اهل الاجتهاد قبل انقراض عصر كل من كان مجتهدا عند
حدوث الحادثة من الصحابة ففي ذلك الوقت اجماع الصحابة غير منعقد فوجب ان يكون
للتابعين مخالفتهم وكذا يحدث في التابعين قبل انقراض عصر كل المجتهدين من التابعين
وهلم جرا الى زماننا فيلزم ان لا ينعقد الاجماع على ذلك التقدير ثم انما يجوز هذا الاحتمال
في كل الاجماعات ثم لا نعلم عدمه فوجب ان لا نعتقد شيئا من الاجماعات واحتج المخالف
بامور احدها ان عليا سئل عن بيع امهات الاولاد فقال كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن

وان سعهن فقال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك فدل
قول عبيدة على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه وثانيها ان الصديق كان
يرى التسوية في القسم ولم يخالفه احد في زمانه ثم خالفه عمر بعد ذلك رضي الله عنهما
وثالثها ان الناس ما داموا في الحياة يكونون في التفحص والتأمل فلا يستقر الاجماع
ورابعها قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ومن هؤلاء بعضهم ان يكونوا شهداء على
انفسهم ايضا وخامسها ان قول المجتهد لا يزيد على قول النبي عليه السلام فاذا كان في حياة
النبي شرط في استقرار الحجة في قوله فلان يعتبر ذلك في اهل الاجماع اولى والجواب
عن الاول ان قول السلماني رأيك في الجماعة دل على ان المنع من بيعهن كان رأي جماعة
ولم يدل على انه كان رأي كل الامة وانما اراد ان يضم قول عمر الى قول علي رضي الله عنهما
لانه يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعن الثاني انا لا نسلم انعقاد الاجماع على فعل
ابي بكر بل نقل ان عمر نازعه فيه وعن الثالث انهم ان ارادوا بنفي الاستقرار انه لا يحصل
الاتفاق فهو باطل لان كلامنا فيما اذا حصل لكان حجة وان ارادوا به انه بعد حصوله
لا يكون حجة فهو عين النزاع وعن الرابع ان قوله شهداء على الناس لا ينافي شهادتهم على
انفسهم وعن الخامس انه جمع بين الموضعين من غير دليل المسألة الثامنة في انا لو
جوزنا انعقاد الاجماع عن السكوت فهل يعتبر فيه الانقراض ذهب كثير ممن لم يعتبر
الانقراض في الاجماع القولي الى اعتباره ههنا لان سكوته يمكن ان يكون للتفكر في حكم
تلك الحادثة فاذا مات علمنا ان سكوته كان رضا وهذا ضعيف لان السكوت ان
دل على الرضا وجب ان يحصل ذلك قبل الموت فان لم يدل عليه لم يحصل ذلك ايضا بعد الموت
لاحتمال انه مات على ما كان عليه قبل الموت والله اعلم المسألة التاسعة الاجماع
المروي بطريق الآحاد حجة خلافا لاكثر الناس لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب
العمل به دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما
يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولانا بينا ان اصل الاجماع فاعل ظني فكيف القول
في تفاصيله القسم الثالث فيما ادخل في الاجماع وليس منه المسألة الاولى
اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا وما انكروه فمذهب الشافعي
رحمه الله عليه وهو الحق انه ليس باجماع ولا حجة وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر

وقال ابو هاشم ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان هذا القول من حاكم
لم يكن اجماعا ولا حجة وان كان من غير حاكم كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل
وجوها اخرى سوى الرضا وهي ثمانية احدها ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول وقد
تظهر عليه قرائن السخط وثانيها ربما رآه قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم
يكن موافقا عليه وثالثها ان يعتقد كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار فرضا اصلا ورابعها
ربما اراد الانكار ولكنه ينتظر فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة اليه مصلحة وخامسها انه
لو انكر لم يلتفت اليه وتحرز بسبب ذلك كما قال ابن عباس في سكوته عن العول
هبته وكان والله مهيبا وسادسها ربما كان في مهلة النظر وسابعها ربما سكت لظنه
ان غيره قام مقامه في ذلك الانكار وان كان قد غلط فيه وثامنها ربما رأى ذلك الخطأ
من الصغائر فلم ينكر واذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا انه لا
يدل على الرضا لا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الشافعي رحمه الله لا ينسب الى الساكت
قول والله اعلم احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا في مسألة زمانا
طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقية ولو كانت هناك
تقية لظهرت واشتهرت فيما بين الناس فلما لم تظهر سبب التقية ولم يظهر الخلاف علمنا
حصول الموافقة والجواب انا بينا ان دليل الرضا احتمال الآخر واحتج ابو هاشم
بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب
ان ذلك ممنوع واحتج ابو علي بن ابي هريرة بان هذا القول ان كان من حاكم لم يدل
سكوت الباقين على الاجماع لان العادة قد جرت بحضور مجالس الحكام وتحكيمهم يحكمون بخلاف
مذهبهم وما يعتقدون ثم لا ينكرون عليهم وان كان من غير الحاكم كان اجماعا وهو ضعيف لان
عدم الانكار انما يكون بعد استقرار المذاهب واما حال الطلب فالخصم لا يسلم جواز السكوت
عن الرضا سواء كان من الحاكم او من غيره والله اعلم المسألة الثانية اختلفوا فيما
اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف والجواب ان هذا القول اما ان يكون مما يعم به
البلوى او لا يكون فان كان الاول ولم ينتشر ذلك القول فيهم فلا بد ان يكون لهم في تلك المسألة
قول اما موافق او مخالف ولكنه لم يظهر فجرى ذلك مجرى قول البعض بحضور الباقين وسكوتهم

الملا قد خرج عنه وان كان الثاني لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه
وبهذا التقدير لا يكون للداخلين فيه قول فلا يكون الاجماع حاصلا المسألة الثالثة
اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل
اخر جديد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال التاويل القديم لانه لو كان ذلك باطلا
وكانوا اهملوا عن التاويل الجديد الذي هو الحق لكانوا مطبقين على الخطا وهو غير
جائز واما التاويل الجديد فان لزم من ثبوته القدح في التاويل القديم لم يصح
كما اذا اتفقوا على تفسير اللفظ المشترك باحد معنييه ثم جاء من بعدهم وفسر بمعناه
الثاني لم يجز ذلك لما قدمنا على ان اللفظ الواحد لا يجوز استعماله في كلا
معنييه جميعا فيصح هذا التاويل الجديد يقتضي فساد القديم وانه غير جائز او يقال
انه تعالى تكلم بتلك اللفظة مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على ضده واما اذا
لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد التاويل القديم جاز ذلك والدليل عليه ان
الناس يخرجون في كل عصر ادلة وتاويلات جديدة ولم ينكر عليه احد فيه فكان
ذلك اجماعا وللمانع ان يحتج بامور احدها ان الدليل الجديد غير سبيل المومنين
فوجب ان يكون محظورا لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وثانيها ان قوله تعالى
كنتم خير امة خطاب مشافهة فلا يتناول الا اهل العصر الاول ثم قوله تامرون بالمعروف
يقتضي كونهم امرين بكل معروف فلو لم يامروا به ولم يذكروه وجب ان لا يكون معروفا
فكان منكرا وثالثها ان الدليل الثاني والتاويل الثاني لو كان صحيحا لما جاز ذهاب
الصحابة مع تقدمهم في العلم عنه والجواب عن الاول ان قوله ويتبع غير سبيل المومنين
خرج مخرج الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المومنون لا بما لم يتكلم فيه المومنون بنفي
ولا باثبات لا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل المومنين وايضا فالحكم بفساد ذلك الدليل
ما كان سبيلا للمومنين فوجب كونه باطلا وعن الثاني ان قوله وينهون عن المنكر يقتضي
نهيهم عن كل المنكرات فكل ما لم ينهوا عنه وجب ان لا يكون منكرا لكنهم ما نهوا عن هذا
الدليل الجديد فوجب ان لا يكون منكرا وعن الثالث انه لا استبعاد في انهم اكتفوا
بالدليل الواحد والتاويل الواحد وتركوا طلب الزيادة والله اعلم المسألة الرابعة
قال مالك اجماع اهل المدينة وحدها حجة وقال الباقون ليس كذلك حجة مالك رحمه الله

قوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فكان
منفيا عنهم فان قيل وجه التمسك بالخبر ما يقتضي كونه مردودا لان ظاهره ان كل من خرج
عنها فانه من الخبث الذي تنفيه المدينة وذلك باطل لانه قد خرج عنها الطيبون
كعلي وعبد الله [illegible] وهما من الصحابة الذين [illegible] وهم
افضل من البعض ممن اقاموا بها كان هو بين [illegible] سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكنه
من اخبار الاحاد ولا يجوز التمسك به في مسألة علمية سلمنا صحة متنه لكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك محمولا على من خرج عنها لكراهة المقام بها مع ان في المقام بها بركة عظيمة
بسبب جوار الرسول وجوار مسجده صلى الله عليه وسلم ومجاورة مراقد اكثر الصحابة على المجتهدين
فلا ان الكاره للمقام بها مع هذه الاحوال لا بد وان يكون ضعيف الدين ومن كان كذلك
فهو خبث سلمنا ان المراد كونها نافية للقول الباطل لكن قوله لتنفي خبثها ليس فيه
صيغة عموم سلمناه لكن لم لا يجوز تخصيص هذا القول بزمانه ويكون المراد بالخبث الكفار
ثم انه معارض بامور ثلاثة الاول ان الذي دل على كون الاجماع حجة وارد بلفظين لفظ
المومنين في اية المشاقة ولفظ الامة في غيرها وها هنا ان اللفظان غير مخصوصين ببلد
دون بلد فوجب اعتبار الكل الثاني ان الاماكن لا توثر في كون الاقوال حجة الثالث ان القول
به يودي الى المحال لانه لو كان ساكن المدينة كان قوله حجة فاذا خرج منها لا يكون قوله حجة ومن
كان قوله حجة في مكان كان قوله حجة في كل مكان كالرسول عليه السلام والجواب قوله
يقتضي ان كل من خرج عن المدينة فهو خبث قوله انه خبر واحد قلنا لا نسلم لان الخبر يقتضي
ان كل ما كان خبثا فان المدينة تخرجه وهذا لا يقتضي ان كل ما يخرجه المدينة فهو خبث
قوله انه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات قلنا لا نسلم ان هذه المسألة علمية بل
لما يفيد الخبر ظن ان اجماع اهل المدينة حجة والعمل بالظن واجب وجب العمل به
قوله يحمله على من كره المقام بالمدينة قلنا تقييد المطلق خلاف الاصل فلو جاز ذلك لجاز
في قوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا على بعض الصور بيانه
كان يجوز الجمهور تخصيص العام وتقييد المطلق خلاف الاصل ولا يجوز القول به من غير
ضرورة فكذا ها هنا قوله ليس في قوله لتنفي خبثها صيغة عموم قلنا لا نسلم فان الحقيقة
لا ينتفي الا عند انتفاء جميع افرادها فلو لا انتفاء جميع افراد الخبث عن المدينة والا لما صح

القول بانها تبعد الحث قوله لم لا يجوز تخصيصه بغير دليل قلنا لان التخصيص خلاف
الاصل قوله الادلة على ان الاجماع حجة غير مختصة بقوم دون قوم قلنا تلك
الادلة لا تنفي ان اجماع اهل المدينة حجة ولكنها لا تستقل فاذا اثبتناه بدليل
منفصل لم يلزمنا محذور قوله لا اثر للمكان قلنا لا استبعاد في ان يخص الله تعالى
اهل بلد معينة بالعصمة كما انه لا استبعاد في ان يخص اهل زمان معين بالعصمة فانه
تعالى خص امتنا بالعصمة من بين سائر الامم بل العقل لا يدل على ذلك واما الرجوع
فيه الى السمع قوله لو كان قولهم حجة في مكان لكان حجة في كل مكان كالرسول عليه السلام
قلنا هذا قياس طردي في معارضة النص فكان باطلا والله اعلم [illegible] عن قول مالك
رحمه الله وليس ببعيد كما اعتقد جمهور اهل الاصول والله اعلم المسألة الخامسة
اجماع العترة وحدها ليس بحجة خلافا للزيدية والامامية لنا ان عليا رضي الله عنه خالف
الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل احد منهم ان قوله حجة [illegible] احتجوا
بالاية والخبر والمعقول اما الاية فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيجب ان يكونوا مطهرين عنه والخبر قوله عليه
الصلوة والسلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي والمعقول
ان اهل البيت مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم فالخطا عليهم ابعد والجواب
عن الاول ان ظاهر الاية في ازواجه عليه السلام لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن
لانه تعالى قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ويجري على هذا مجرى قول
الواحد لابنه تعلم والعمل [illegible] الخير معلوم ان هذا القول لا يتناول الا ابنه
فكذا ههنا فان قيل هذا باطل من وجوه احدها انه لو اراد ذلك لقال انما يريد الله
ليذهب عنكن وثانيها ان اهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم لانه
لما نزلت هذه الاية لف الرسول عليه السلام كساء وقال هؤلاء اهل بيتي وثالثها ان كلمة
انما للحصر فهي تدل على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن الكل واذا تعذر حمله على ظاهره
فحمله على زوال الرجس عنهم لا بد كما السبب لا ان المسبب حاصل وزوال الرجس هو العصمة
فاذن هذه الاية تدل على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك زعم ان المراد به علي وفاطمة و
الحسن والحسين لا غير فلو حملناه على غيرهم كان قولا ثالثا قلت الجواب عن الاول

ان التذكير لا يمنع من ارادتهن بالخطاب وانما يمنع من القصر عليهن وعن الثاني انه معارض
بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
ولان لفظ اهل البيت حقيقة فيهن لغة فكان تخصيصه ببعض الناس خلاف الاصل وعن الثالث
لا نسلم دلالة الاية على زوال كل رجس لان المفرد المعرف لا يفيد العموم والجواب عن
التمسك بالخبر انه من باب الآحاد وعند الامامية لا يجوز العمل به فضلا عن العلم فان قلت
بل هو صحيح قطعا لان الامة اتفقت على قبوله بعضهم للاستدلال به على ان اجماع
العترة حجة وبعضهم على الاستدلال به على فضيلتهم قلت قد تقدم ان هذا لا يفيد القطع
بالصحة سلمنا صحة الخبر لكنه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة وذلك مسلم فلم قلتم
ان قول العترة وحده حجة والجواب عن التمسك بالمعقول انه باطل بزوجاته عليه السلام
فانهن شاهدن اكثر احواله مع ان قولهن ليس وحده بحجة المسألة السادسة اجماع
الائمة الاربعة وحدهم ليس بحجة وحكى ابو بكر الرازي ان ابا حازم القاضي كان يقول
اجماع الخلفاء الاربعة حجة ولهذا لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام
وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتياه
وانفذ قضاه وكتبه الى الافاق ومن الناس من جعل اجماع الشيخين حجة واحتج
الاولون بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها
بالنواجذ واحتج الباقون بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
ولما لم يكن الاقتداء بهما حال اختلافهما وجب ذلك حال اتفاقهما والجواب انه
معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول كل واحد
من الصحابة ليس بحجة المسألة السابعة واجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من
التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم اما لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة
لكنهم قد رجعوا اليه عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه
اعلم بها وعن انس انه ربما سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا
وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق فلما اتاه السائل
بجوابه تابعه عليه وفي امثال هذه الروايات كثيرة واحتج المخالف بالاية والخبر
والاثر اما الاية فقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ولن يرضى

عنهم الا اذا كانوا غير مقتصرين على شيء من المحظورات ومتى كان كذلك كان قوله
حجة اما الخبر فقوله عليه السلام لو انفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مدا
احدهم وذلك يدل على ان التابعي اذا خالف فالحق ليس مع التابعي بل معهم
واما الاثر فهو ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن خلافه على ابن عباس
في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وقالت فروج يصيح مع الديكة والجواب
عن الاول ان الاية مخصوصة باهل بيعة الرضوان وبالاتفاق لا اختصاص لهم بالاجماع وعن
الخبر انه يلزم منه ان الصحابي الواحد اذا خالف جمعا من التابعين ان يقطع بان الحق
قول الصحابي وعن الاثر ان انكارها على ابي سلمة لعله كان لانه خالف بعد الاجماع
او في مسئلة قطعية او لانه خالف وما كان اهلا للاجتهاد او لانه اساء الادب في المناظرة
وان قول عائشة ليس بحجة المسئلة الثامنة اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة
المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان لم نكفرهم اعتبرنا خلافهم لانهم اذا كانوا
من المؤمنين ومن الامة كان قول من عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة وان كفرناهم
انعقد الاجماع بدونهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لانه ما لم
يثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم ولو اثبتنا كفرهم بها باجماعنا وحدنا
لزم الدور واعلم ان الفقهاء من اهل القبلة حجة في الاجماع لان من مذهبنا لا يزيل
اسم الايمان فيكون قول من عداهم بعض المؤمنين فلا يكون حجة المسئلة التاسعة
الاجماع لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنين خلافا لابي الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن
جرير الطبري وابي بكر الرازي لنا ان الصحابة اجمعوا على بطلان ايمان مانعي الزكوة
وخالفهم ابو بكر وحده فيه ولم يقل احد ان خلافه غير معتد به بل لما ناظروه
رجعوا الى قوله وكذا ابن عباس وابن مسعود خالفا الكل الصحابة في مسائل الفرائض
وخلافهما باق الى الآن واحتج المخالف بامور احدها ان لفظ المؤمنين والامة يتناولهم
مع خروج الواحد والاثنين منهم كما يقال في البقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات
بيض وكما يقال للزنجي انه اسود مع بياض حدقته واسنانه وثانيها قوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وقوله الشيطان مع الواحد وهذا ينفي ان الواحد المنفرد

بقوله يخطئ وثالثها ان الاجماع حجة على المخالف فلو لم يكن في العصر مخالف لم يتحقق
هذا المعنى ورابعها ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه للباقين في الصرف
وخامسها ان المسلمين اعتمدوا في خلافة ابي بكر على الاجماع مع مخالفة سعد وعلي بن
ابي طالب رضي الله عنهم وسادسها ان في رواية الاخبار يحصل الترجيح بكثرة الرواة
فكذا في اقوال المجتهدين وسابعها ان اتفاق الجمع العظيم على الكذب ممتنع عادة
واتفاق الجمع القليل على ذلك غير ممتنع فاذا اتفق الامة على الحكم الواحد الا الواحد
منهم والاثنين كان ذلك الجمع العظيم قد اخبروا عن انفسهم بكونهم مؤمنين وذلك لا يحتمل
الكذب واما الواحد والاثنان كما اخبروا عن انفسهم بكونهم مؤمنين فذلك يحتمل الكذب
واذا كان كذلك كان ما اتفق الكل عليه سوى الواحد والاثنين هو سبيل المؤمنين قطعا
فوجب ان يكون حجة وثامنها لو اعتبرنا مخالفة الواحد والاثنين لم ينعقد الاجماع
وتاسعها انه لا يمكننا ان ندعي في شيء من الاجماعات انه ليس هناك واحد واثنان يخالفون
فيه والجواب عن الاول ان الفاظ العموم لا تتناول الاكثر على سبيل الحقيقة في اللغة
لانه يجوز ان يقال لما عدا الواحد من الامة ليسوا كل الامة ويصح استثناؤه عنهم
وعن الثاني ان السواد الاعظم كل الامة لان نصف الكل فالكل اعظم منه ولولا
ما ذكرناه لدخل تحته النصف من الامة اذا زاد على النصف الاخر واحد واما
قوله عليه السلام الشيطان مع الواحد فلا نسلم ان يكون مع كل واحد والا لم يكن
قول الرسول حجة وعن الثالث انه حجة على المخالف الذي يحدث بعد ذلك ولو
كان الامر كما ذكرتم لوجب في كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان الصحابة
ما انكروا على ابن عباس مخالفة الاجماع بل مخالفته خبر ابي سعيد وعن الخامس ان
الامة لا تحتج في انعقاد الخلافة بحصول الاجماع بل بالبيعة كافية وعن السادس لم
ان المخالفة في الاجماع كالمخالفة في الرواية ولو كان كذلك لحصل الاجماع بقول الواحد والاثنين
كالرواية وعن السابع انا وان عرفنا في ذلك الجمع كونهم مؤمنين لكنا لا ندري انهم
كل المؤمنين فلا جرم لم يجب الحكم بقولهم وعن الثامن انا لا نتمسك بالاجماع حيث يمكننا
العلم بذلك كما في زمان الصحابة المسئلة العاشرة الاجماع اذا لم يحصل فيه قول

من كل
من ان يتمكنا من الاجتهاد وان لم يكن مشهورا لانه لم تكن حجة لا يقولهم ابدا. وقال بعض
المؤمنين فلا يشرح بحجة ادلة الاجماع والله اعلم القسم الرابع فيما
عنه يصدر الاجماع المسئلة الاولى يجوز حصول الاجماع لا عن دلالة او امارة
وقال قوم يجوز صدوره عن البخت لنا ان القول في الدين بغير دلالة او امارة خطا
فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في الاجماع احتج المخالف
بامرين الاول انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولا يبقى
في الاجماع فايدة الثاني ان الاجماع لا عن الدلالة ولا عن الامارة قد وقع كاجماعهم على
بيع المراضاة واجرة الحمام والجواب عن الاول ان ذلك يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن
دلالة ولا عن امارة البتة وانهم لا يقولون به ولان فايدة الاجماع انه يكشف عن وجود دليل
في المسئلة من غير حاجة الى معرفة ذلك والبحث عن كيفية دلالته على المطلوب وعن الثاني
ان الصور التي ذكرتموها غاية ان يقولوا لم ينقل الينا فيها دليل ولا امارة ولا يحكم
القطع بانها ما كانا موجودين فلعلهما كانا موجودين لكن تركوا نقلهما للاستغنا
بالاجماع عنها المسئلة الثالثة القايلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن طريق اتفقوا
على جواز وقوعه عن الدلالة واختلفوا في جواز وقوعه عن الامارة ايضا وقال ابن جرير
الطبري ذلك غير ممكن ومنهم من سلم الامكان ومنع الوقوع ومنهم من قال الامارة ان
كانت جلية جاز والا فلا لنا ان ذلك قد وقع روي عن عمر انه شاور الصحابة في حد
الشارب فقال علي رضي الله عنه انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون
وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحدود ثمانون فاثبتت ثم اجمعوا على تبليغ
الحد ثمانين لم يعنوا بالاجماع عن تعليله قلت هذا جائز لو لم ينصوا على تصريحهم
الاجتهاد فيها واحتج المخالف بامور احدها ان الامة على كثرتها واختلاف
دواعيها لا يجوز ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يجوز اتفاقهم في الساعة الواحدة
على اكل الزبيب الاسود والتكلم بالكلمة الواحدة وهذا بخلاف اجماعهم على
مقتضى الدليل والشبهة لان الدلالة قوية والشبهة تحرك بحركة الدلالة عند اعتقادها
الينا وبخلاف اجماع الخلق العظيم في الاعياد لان الداعي اليه ظاهر وثانيها
ان الامة من يعتقد بطلان الحكم بالامارة وذلك يصرفه عن الحكم بها وثالثها ذلك يقتضي

الى الاجماع احكام منافية لان الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته
ولا يقطع عليه ولا على علته بالامارة والحكم المجمع عليه بالعكس في هذه الامور فلو صدر
اجماع عن اجتهاد لاجتمع المتضادان فيه والجواب عن الاول انه منقوض باتفاق
اصحاب ابي حنيفة والشافعي على قوليهما وعن الثاني ان الخلاف في صحة القياس حادث ولا يجوز
ان تثبت الامارة بالدلالة حسب الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة ولانه
ينتقض بالعموم وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وعن
الثالث ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد مشروطة بان لا يصير المسئلة اجماعية فاذا صارت
اجماعية فقد زال الشرط فيزول لذلك الاحكام والله اعلم المسئلة الثالثة قال ابو عبد الله
البصري الاجماع الموافق لمقتضى خبر لا يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق انه غير
واحد لان قيام الدلايل الكثيرة على المدلول الواحد جايز فلعلهم اجمعوا بمقتضى الخبر بدليل
اخر سواه والله اعلم القسم الخامس في المجمعين قبل الخوض في المسايل لا بد من مقدمة
وهي ان الخطا جايز عقلا على هذه الامة كجوازه على ساير الامم لكن الادلة السمعية منعت منه
وهي واردة بلفظين احدهما لفظ المؤمنين في اية المشاقة والاخر لفظ الامة وساير
الايات والخبر فاما لفظ المؤمنين فقد عرفت في باب العموم انه للاستغراق واما لفظ الامة
فانه يتناول كافة الامة وعلى هذا يجب ان يكون المعتبر قول كل المؤمنين وقول كل الامة
فان خرج البعض فلا بد من دليل منفصل فان اكتفينا بالبعض لم يكن اثباته بهذه الادلة
بل لا بد من دليل اخر الا ان هذه الادلة كما لا تقتضي ذلك الحكم في البعض لا تمنع من ثبوته
في البعض ولا يلزم من انتفا دليل معين انتفا المدلول المسئلة الاولى لا يعتبر في
الاجماع اتفاق الامة من وقت الرسول عليه السلام الى يوم القيامة لان الدليل دل على
الاجماع دل على وجوب الاستدلال به وذلك الاستدلال اما ان يكون قبل يوم القيامة
وهو محال على التقدير الذي قالوه لجواز ان يحصل بعد ذلك قوم اخرون او بعده وهو باطل
لانه لا حاجة في ذلك الوقت الى الاستدلال المسئلة الثانية لا عبرة في الاجماع
بقول الخارجين عن الملة لان اية المشاقة دالة على وجوب اتباع المؤمنين وساير الادلة
دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة في عرفنا الذين قبلوا

دين الرسول عليه السلام المسألة الثالثة لا عبرة بقول العوام خلافا للقاضي ابي بكر
لنا وجوه احدها ان العالم اذا قال قولا وخالفه العامي فلا اشكال ان قول العامي
حكم في الدين بغير دلالة وامارة فيكون خطأ ولو كان قول العالم ايضا خطأ لكانت
الامة باسرها مخطئة في مسألة واحدة وان كان ذلك الخطأ من وجهين ولكنه غير جائز
وثانيها ان العصمة من الخطأ لا تتصور الا في حق من تتصور في حقه الاصابة والعامي
لا تتصور في حقه ذلك لان القول في الدين من غير طريق غير صواب وثالثها ان خواص
الصحابة وعوامهم اجمعوا على انه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب ورابعها
ان العامي ليس من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون احتج المخالف
بان ادلة الاجماع تقتضي متابعة الكل والجواب ان متابعة الكل لا تقتضي ان لا يجب
الا متابعة الكل والادلة التي ذكرناها تقتضي وجوب متابعة العلماء فوجب القول به
المسألة الرابعة المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم
يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين وفي
مسائل الفقه بالمتمكنين من الاجتهاد في مسائل الفقه ولا عبرة بالمتكلم بالفقه
ولا بالفقيه في الكلام بل من يتمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك يعتبر وفاقه
وخلافه في الفرائض دون المناسك ولا عبرة ايضا بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب
اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد والدليل على كل هذه المسائل ان هؤلاء كالعوام
فلا يتمكنون من الاجتهاد فيه فلا يكون بقولهم عبرة اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد
اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق ان خلافه معتبر خلافا للقوم والدليل عليه
انه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل فوجب ان
يكون قوله معتبرا قياسا على غيره المسألة الخامسة لا يعتبر في المجمعين بلوغهم
حد التواتر لان الايات والاخبار دالة على عصمة الامة والمؤمنين وان لم يبلغوا
و لعما دياسه الى الشخص الواحد كان نصرتنا حجة تمسكا بالادلة وكان قوله حجة
فاما من اثبت الاجماع بالعقل من حيث ان اتفاقهم يكشف عن وجود الدليل فيجب
فيه بلوغ المجمعين حد التواتر لكنه باطل عندنا على ما مر المسألة السادسة
اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر لنا ان التابعين اذا اجمعوا كان

كان قولهم سبيل المؤمنين فوجب اتباعه بالاية فان قيل الاية انما دلت على وجوب
اتباع سبيل المؤمنين الذين كانوا حاضرين عند نزول الاية لانهم كانوا هم المؤمنين اما
الذين سيوجدون بعد ذلك لا يصدق عليهم في ذلك الوقت انهم مؤمنون فوجب حصرها
بعض انه لو مات منهم واحد ولكن الحاضرين باجمعهم لا ينعقد الاجماع بعد ذلك لكن كثيرا منهم مات
قبل وفاة الرسول عليه السلام فلم يقطع بذلك لكن لا يمكننا القطع ببقائهم بعد وفاته فيكون
السكوت شكا في انعقاد الاجماع احتج المخالف بامور احدها ان ادلة الاجماع
لا تتناول الا الصحابة فلا يجوز القطع بان اجماع غيرهم حجة بيان الاول ان قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس لا شك انه خطاب مواجهة
فلا يتناول الا الحاضرين واما قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من سيوجد
بعد ذلك لا يصدق عليه في الحال اسم المؤمنين والا لا يتناول الا من كان موجودا حال
نزولها وكذا القول في قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على خطا واذا ثبت ان هذه الادلة
لا تتناول الا الصحابة وثبت انه لا طريق لنا الى اثبات الاجماع الا هذه الادلة
وجب ان لا يكون الا اجماع الصحابة حجة وثانيها ان اهل العصر الثاني لو اجمعوا
لكان اجماعهم اما ان يكون لقياس او لنص والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند
الكل ولا يجوز ان يكون طريقا الى صدور الاجماع من الكل فبقي الثاني فنقول انهم
انما اجمعوا من جهة النص والنص انما وصل اليهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة
على ذلك الحكم اولى لان ذلك النص اولى بهم لما لو وجدنا اجماعهم علمنا عدم ذلك النص وثالثها
انه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة
الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتأتى الا في الجمع المحصور كما
في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة مع كثرة المسلمين وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها
فيستحيل العلم باتفاقهم على شيء من الاشياء ورابعها ان الصحابة اجمعوا على ان كل
مسألة لا يكون مجمعا عليها فانه يجوز الاجتهاد فيها فالمسألة التي لا يكون مجمعا عليها
من الصحابة يكون محلا للاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون عليها لخرج عن
ان يكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين وخامسها ان الصحابة اذا
اختلفوا على قولين ثم اجمع التابعون على احدهما لا يعتبر القول الثاني مهجورا كما تقدم

في المسألة وإذا كان كذلك فقول المسألة التي أجمع التابعون عليها يحتمل أن يكون
لو حصل في زمن الصحابة فيها قول على الضد من قول التابعين مع أن ذلك القول لم ينقل إلينا
ومع هذا الاحتمال لا يثبت الإجماع فإن قيل لو صححنا هذا الباب يلزم أن لا يبقى
شيء من النصوص دليلا على شيء من الأحكام لاحتمال طريان النسخ والتخصيص بل
الفرق أن حصول إجماع التابعين مشروط بأن لا يكون لأحد من الصحابة قول على الخلاف
قولهم فالشك فيه شك في شرط ثبوت الإجماع فيكون ذلك شكا في حصول الإجماع والأصل
بقاؤه على العدم وأما في مسألة الإلزام فالنص بظاهره يفيد العموم والشك إنما
وقع في طريان المزيل والأصل عدم طريانه فظهر الفرق والجواب عن الأول أن
الذي ذكرتموه يقتضي أنه لما مات واحد وأولئك الحاضرون أن لا يستقر إجماع الباقين حجة
وذلك يقتضي سقوط العمل بالإجماع وهم لا يقولون به وعن الثاني يحتمل أن تلك
الواقعة ما حدثت في زمان الصحابة فلما بحثوا عن ذلك الاستدلال به عليها ثم إنها
حدثت زمن التابعين عن الأدلة فوجدوا البعض مما يعلمه الصحابة دليلا عليه وعن الثالث
أن حاصل ما ذكرتموه راجع إلى تعذر حصول الإجماع في غير زمان الصحابة وهذا
خروج عن محل النزاع فإنه لو حصل كان حجة وعن الرابع ما مر من الجواب عنه
وعن الخامس أنه يلزمكم أن لا يكون إجماع الصحابة حجة لاحتمال أن يكون الصحابي الذي
مات قبل وفاة الرسول عليه السلام له فيه قول والله أعلم القسم السادس
فيما عليه ينعقد الإجماع المسألة الأولى كل ما يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على
العلم به امتنع إثباته بالإجماع أما حدوث العالم فيمكن إثباته به لأنه يمكننا إثبات
الصانع بحدوث الأعراض ثم نعرف صحة النبوة ثم نعرف الإجماع ثم نعرف به حدوث
الأجسام وإنما يمكن التمسك به في أن الله تعالى واحد لإمكان العلم بكونه واحدا
يمكننا أن نعلم صحة الإجماع المسألة الثانية اختلفوا في أن الإجماع في الآراء والحروب
هل هو حجة منهم من أنكره ومنهم من قال إنه حجة بعد استقرار الرأي وأما قبله فلا
والحق أنه حجة مطلقا لأن أدلة الإجماع غير مختصة ببعض الصور المسألة الثالثة
هل يجوز أن ينقسم الأمة قسمين وأحد القسمين يخطئون في مسألة والقسم الآخر
يخطئون في مسألة أخرى مثل إجماع شطر الأمة على أن القاتل لا يرث والعبد يرث

وإجماع الشطر الآخر على أن القاتل يرث والعبد لا يرث فالأكثرون على أنه لا يجوز
لأن خطأهم في المسألتين لا يخرج عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ وهو منفي عنهم ومنهم
من جوزوه وقال لأن الخطأ ممتنع على كل الأمة لا على البعض الأمة والمخطئ في كل واحدة
من المسألتين بعض الأمة المسألة الرابعة لا يجوز إجماع الأمة على الكفر وحكي عن قوم
أنه يجوز أن ترتد الأمة لأنها إذا فعلت ذلك لم يكونوا مؤمنين ولا سبيلهم سبيل المؤمنين
وإذا كان بالردة خرج عن أن يكون حجة ووجه صحة القول الأول أن الله تعالى أوجب علينا
اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق
إلا به فهو واجب هذا إذا حملنا لفظ المؤمنين على الإيمان بالقلب أما إذا حملنا على
المصدقين باللسان ظهر أن الآية دالة على أن المصدقين في الظاهر لا يجوز اجتماعهم على
الخطأ وذلك يمنعنا عن اجتماعهم على الكفر المسألة الخامسة يجوز اشتراك الأمة
في عدم العلم بما لم يكلفوا به لأن عدم العلم بذلك الشيء إذا كان صوابا لم يلزم من إجماعهم
عليه محذور ولقائل أن يقول لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم
به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به والله أعلم
القسم السابع في حكم الإجماع المسألة الأولى جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر
خلافا لبعض الفقهاء لنا أن أدلة أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليها أولى
أن لا يفيد العلم بل غايته الظن ومنكر المظنون لا يكفر بالإجماع وإنما يستقيم أن يكون
أصل كون الإجماع حجة معلوما لا مظنونا لكن العلم غير داخل في ماهية الإسلام
وإلا لكان الواجب على الرسول عليه السلام أن لا يحكم بإسلام أحد حتى يعرفه أن الإجماع حجة
ولما لم يفعل ذلك بل لم يذكر هذه المسألة صريحا طول عمره صلى الله عليه علمنا أن العلم به
ليس داخلا في ماهية الإسلام وإذا لم يكن العلم بأصل الإجماع معتبرا في الإسلام وجب
أن لا يكون العلم بما دونه داخلا فيه المسألة الثانية الإجماع الصادر عن الاجتهاد
حجة خلافا للحاكم صاحب المختصر لنا أنهم لما أجمعوا على ذلك الحكم صار سبيلا لهم فوجب
اتباعه للآية فإن قلت من سبيلهم إثباته بالاجتهاد وجواز القول بخلافه إذا لاح
اجتهاد آخر قلت ومن سبيلهم إثباته بطريق كيف كان فلما تعينه فقد أجمعوا
على أنه غير معتبر وعن الثاني أن تحريم القول بخلافه حاصل مطلقا بلا شرط أن

لا تحصل الاتفاق المسألة الثالثة اختلفوا في انه هل يجوز انعقاد الاجماع بعد اجماع
على خلافه فذهب ابو عبد الله البصري الى جوازه لانه لا امتناع في اجماع الامة على حكم بشرط
ان لا يطرا عليه اجماع اخر ولكن اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فانه واجب
العمل به في كل الاعصار فلا جرم امتنع وقوع هذا الجائز وذهب الاكثرون الى انه غير جائز
لانه يكون احدهما خطا لا محالة واجماعهم على الخطا غير جائز والقول الاول عندنا اولى
المسألة الرابعة اذا اجمعوا على شيء وعارضه قول الرسول عليه السلام فاما ان نعلم ان قصد
النبي عليه السلام بكلامه ما هو ظاهره وقصد اهل الاجماع بكلامهم ما هو ظاهره او نعلم
احدهما دون الثاني او لا نعلم واحدا منهما والاول غير جائز لامتناع تعارض الادلة
فان كان الثاني فالحق ما علم ظهوره وان كان الثالث فان كان احدهما اخص من الاخر
خصصنا الاعم بالاخص توفيقا بين الدليلين بقدر الامكان وان لم يكن كذلك يتعارضا
لانا نقطع بان النبي والامة اراد احدهما بكلامه غير ظاهره لكننا لا نعلم ايهما كذلك
فلا جرم يتساقطان والله اعلم تم كتاب الاجماع

الكلام في الاخبار

وهو مرتب على مقدمتين وقسمين اما المقدمة ففيها مسائل المسألة الاولى
لفظ الخبر حقيقة في القول المخصوص وقد يستعمل في غير القول كقوله تخبرني العينان
ما القلب كاتم وكقولهم خبر الغراب بكذا لكنه مجاز فيه بدليل الذهن وصف غيره بانه
خبره اذا اخبره بشيء المعنى السابق الا القول المسألة الثانية ذكروا في حده
امورا ثلثه احدها انه الذي يدخله الصدق او الكذب وثانيها انه الذي يحتمل التصديق
والتكذيب وثالثها ما ذكره ابو الحسين البصري رحمه الله وهو انه كلام يفيد بنفسه اضافة امر
الى امر نفيا او اثباتا قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الامر فانه
يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان ماهيته الامر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد
الا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لدلالة كلام الحكيم على دلالة النهي
على قبح الفعل واما قولنا هذا الفعل واجب وقبيح فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب
والقبح بالفعل واعلم ان هذه التعريفات باسرها فاسدة اما الاول فلان الصدق والكذب
نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع واخص منها فاذن لا يمكن تعريف

الصدق والكذب الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور ولهم عليه اعتراضات
من ثلثة اوجه احدها ان كلمة او للترديد وهو ينافي التعريف ولا يمكن اسقاطها
ههنا لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا وثانيها ان كلام الله تعالى لا يدخله
الكذب فكان خارجا عن هذا التعريف وثالثها ان من قال محمد ومسيلمة صادقان
فهذا خبر مع انه ليس بصدق ولا كذب والجواب عن الاول بان المعرف لماهية الخبر
امر واحد وهو امكان تطرق واحد من هذين الوصفين اليه وذلك لا ترديد فيه وعن الثاني ان
المعتبر امكان تطرق واحد من هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لانه صدق وعن
الثالث ان قوله محمد ومسيلمة صادقان خبران وان كانا في اللفظ خبرا واحدا لانه يفيد
اضافة الصدق الى محمد ومسيلمة واحد الخبرين صادق والثاني كاذب سلمنا انه خبر واحد
لكنه كاذب لانه يقتضي اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كذبا لا محالة
واما التعريفان الباقيان فلان الاعتراض عليهما ان التصديق والتكذيب عبارتان عن الاخبار
عن كون الخبر صدقا وكذبا فقولنا الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جار مجرى ان يقال
الخبر هو الذي يحتمل الاخبار عنه بانه صدق او كذب فيكون هذا تعريف الخبر بالخبر
وبالصدق والكذب والاول هو تعريف الشيء بنفسه والثاني تعريف الشيء بما لا يعرف الا به
واما الثالث فالاعتراض عليه من ثلثة اوجه احدها ان وجود الشيء عند ابي الحسين
عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع انه لا يفيد اضافة شيء الى شيء
اخر فان قلت السوال انما يلزم لو قال اضافة امر الى امر اخر وانه لم يقل كذلك بل
قال اضافة امر الى امر وهذا اعم من قولنا اضافة امر الى امر اخر فقولنا السواد
موجود معناه ان المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الموجود قلت الجواب عن الاول
ان الاضافة مشعرة بالمغايرة ولو لم يكن كذلك لما صح ادخال اللفظ المفرد في الحدود وعن
الثاني ان موضع الالزام ليس هو الاخبار عن التسمية بل عن وجوده وحصوله في نفسه
ومعلوم ان ذلك غير ماهية المسمى لكنه ان يشكك انه هل هو موجود ام لا
فموضع الالزام ههنا لا هناك وثانيها انا اذا قلنا الحيوان الناطق يمشي فقولنا
الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر ان الغرض منه التعريف والخبر

معلوم بالضرورة ما رتبت ان علم الله شيئا اخر فالقول انه الذي يقتضي بنفسه امر
الآمر بحسب ثم معه الكلام والمعنى ليس كذلك فلئن اعتبرتم يكون الكلام تاما
افادته لمعنى فذاك حاصل في النعت مع المنعوت لا في قولنا الكون الناطق يفيد
بعينه تمامه وان عنيتم به افادته تمام الخبر لم يعقل ذلك الا بعد تعقل الخبر فاذا
عرفتم به الخبر لزم الدور وان عنيتم به امرا ثالثا فاذكروه وبالجملة فان قولنا
وايضا فما نسمي الدور لان النفي هو الاخبار عن عدم الشي والاثبات هو الاخبار عن وجوده
فعرفوا الخبر بهما دور واذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا ان تصور ماهية الخبر
غني عن الحد والرسم لدليلين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وانه ليس
بمعدوم وان الشي الواحد لا يكون موجودا معدوما ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص
والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا
على الاكتساب كان تصور الخبر الخاص اولى ان يكون كذلك فكان يجب ان لا يكون علم هذه
الاخبار ضروريا ولما لم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرناه الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة
الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه
الحقائق متصورة تصورا بديهيا والا لم يكن الامر كذلك فان قلت الخبر نوع من انواع
الالفاظ وانواع الالفاظ ليست متصورة تصورا بديهيا فكيف قلت ان ماهية الخبر
متصورة تصورا بديهيا قلت حكم الذهن بامر على امر اخر بانه له او ليس
له امر معقول واحد لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة وكل احد يدركه من نفسه
ويجد التفرقة بينه وبين سائر احواله النفسانية من المه ولذته وجوعه وعطشه و
اذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك ان تصوره
في الجملة بديهي مركوز في فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه
الماهية فلا اشكال عن وارد ايضا لان مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي التصور
يكون ايضا بديهي التصور والله اعلم المسألة الثالثة قالا لابد للخبر من الارادة
لان هذه الصيغة قد تجيء ولا تكون خبرا اما لصدورها عن الساهي والحاكي او لان المراد

منها الامر مجازا كما في قوله تعالى والجروح قصاص وان كانت الصيغة صالحة للامر وللخبر
الخبرية وعلى غيرها لم ينصرف الى احد الامرين دون الاخر الا لمرجح وهو الارادة او
الداعي والكلام في هذا الاصل قد تقدم في اول باب الامر وانما قلنا لا يعني بكون الصيغة
خبرا الا ان المتلفظ بها تلفظ بها وكان مقصوده منها افادة ثبوت الخبرية للمخبر عنه او سلبه
عنه وعند ابي علي وابي هاشم ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة وابطاله
ايضا قد مضى في اول باب الامر المسألة الرابعة اذا قال القائل العالم حادث فمدلول
هذا الكلام كله ثبوت الحدوث للعالم لا نفس الحدوث للعالم اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت
الحدوث للعالم لكان حيثما وجد قولنا العالم محدث كان العالم محدثا لا محالة فوجب
ان لا يكون الكذب خبرا ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا
نفس النسبة ثم هاهنا بحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز ان يكون المراد منه الاعتقاد
لان الانسان قد يخبر عما لا يعتقده البتة ولان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه
والحالة هذه ان يتخيل زيدا في الدار ولا يجوز ان يكون المراد الارادة لان الاخبار
قد يكون عن الماضي والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به فلم يبق الا ان يكون الحكم
هو امرا مغايرا لجنس الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس الذي لا يعرفه
احد الا اصحابنا المسألة الخامسة اتفق الاكثرون على ان الخبر لابد وان يكون
اما صدقا واما كذبا خلافا للجاحظ والحق ان المسألة لفظية لانا نعلم بالبديهة
ان كل خبر فاما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او لا يكون فان اريد بالصدق الخبر المطابق
كيف كان وبالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة بين الصدق
والكذب وان اريد بالصدق ما يكون مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بكونه مطابقا
وبالكذب الذي لا يكون مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بانه غير مطابق كان هاهنا قسم
ثالث بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله انه مطابق ام لا فثبت ان المسألة لفظية فقول
للجاحظ ان يحتج على قوله بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى حكاية عن الكفار
افترى على الله كذبا ام به جنة حصروا اخباره عن نبوته في الكذب والجنون مع

انهم كانوا يعتقدون انه ليس رسول الله على المفترين وهو العصر ان يكون اخبار
عن نبوة نفسه حال جنونه مع انه ليس نبيا لا يكون كذبا لان المجنون لا يقال له الكذب
لا يكون كذبا واما المعقول فمن وجهين الاول ان من علم او ظن ان زيدا في
الدار فاخبر عن كونه في الدار يعلم ظاهرا انه ما كان كاذبا وان لم يعلم احد انه كذب في هذا
الخبر الثاني اكثر العمومات في المطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي
لا يطابق الخبر كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشرع واحتج الجمهور باتفاق الامة
على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع انا نعلم ان منهم من لا يعلم فساد تلك
المذاهب وتكذيب الجاحظ بعينه بان ادلة الاسلام لما كانت جلية جوده كان حالهم شبيها
بحال من اخبر عن الشرع مع العلم بفساده والله اعلم بنفسه واعلم ان الخبر
اما ان يقطع بكونه صدقا او بكونه كذبا او لا يقطع بواحد منهما فلا جرم رتبنا هذا
الكتاب على ثلاثة اقسام القسم الاول في الخبر المقطوع به وهو اما ان يكون صدقا او
كذبا اما الصدق وطريق هذا القطع اما ان يكون هو التواتر او غيره ونحن نتكلم اولا
في التواتر ثم في سائر الطرق المفيدة للقطع ثم في الطرق التي يظن انها تفيد القطع
وانها ليست كذلك الباب الاول في التواتر المسئلة الاولى التواتر في اصل
اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة ماخوذ من قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما وكذا التواتر في الخبر من المراد به مجيئهم
على غير الاتصال واما في اصطلاح العلماء فهو خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث
حصل العلم بقولهم المسئلة الثانية اكثر العقلاء اتفقوا على ان مثل هذه
الاخبار قد تفيد العلم سواء كانت اخبارا عن امور موجودة في زماننا كالاخبار
عن البلدان الغائبة او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الذين
كانوا في القرون الماضية الخالية وحكي عن السمنية انهم قالوا التواتر
لا يفيد العلم اليقيني البتة بل الحاصل منه الظن الغالب القوي ومنهم من سلم
ان خبر التواتر عن الامور الموجودة في زماننا يفيد العلم لكن الخبر عن الامور الماضية
في القرون الخالية لا يفيد العلم البتة لنا انا نجد انفسنا جازمة ساكنة بوجود البلاد

الغائبة والاشخاص الماضية جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود
المشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة بل
الخصم اما ان ينكر وجود الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتميز عند الاكثرين
عن اليقين التام لكن الكلام في انه هل حصل اليقين ام لا والذي يدل على ان
الحاصل ليس يقينا وجهان الاول انا اذا عرضنا على عقولنا وجود جالينوس
وافلاطون ولا زعم هذه الاخبار المتواترة وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف
الاثنين وجدنا الجزم الثاني اقوى من الجزم الاول وحال البقاء يدل
على احتمال النقيض في الاعتقاد الاول وقيام هذا الاحتمال فيه يمنع كان
يخرجه عن كونه يقينا الثاني انا نجزم بوجود هذه المخبرات ليس اقوى من
لذي الذي رأيناه هذه الساعة هو الذي رأيناه بالامس ثم ان هذا الجزم ليس يقينا
لانه يجوز ان يوجد شخص مثله ويوجد مثله في الشكل والصورة من كل الوجوه اما لان الفاعل
المختار خلقه او لاجل شكل من الاشكال الفلكية يقتضي وجود مثل ذلك الفاعل فثبت
ان هذا الجزم ليس يقينا وكذلك الظن الحاصل عقيب خبر التواتر وان سلمت
لو جوزنا ان يكون هذا الشخص الذي رأيناه الآن غير الذي رأيناه بالامس لجر ذلك الى
التشكك في المشاهدات قوله لعل الفاعل خلق مثلا او الشكل الغريب الفلكي اقتضاه
قلنا ان هاهنا قام برهان يمنع منه وهو ان الله تعالى لو فعل ذلك لافضى الى
اشتباه الشخص بالشخص وذلك تلبيس وهو على الله محال … سلم ان تجويزه يفضي
الى التشكك في المشاهدات لان المشاهد هو وجود هذا الذي رأيناه الآن اما ان هذا
هو الذي رأيناه بالامس فغير مشاهد فلا يلزم من تطرق الشك الى هذا المعنى تطرقه
الى المشاهدات واما البرهان الذي ذكره على امتناع هذا الاحتمال لا يرفع الاحتمال
لان هذا الجزم لو كان مبنيا على ذلك البرهان لكان الجاهل بذلك البرهان خاليا عن ذلك
الجزم لكن العوام لا يعرفون هذا البرهان مع انه يحصل لهم ذلك الجزم والجواب
ان هذا تشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب كما ان شبه منكري المشاهدات لا يستحق
الجواب بقي هاهنا السبب المسئلة الثالثة العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري
وهو قول الجمهور خلافا لابي الحسين البصري والكعبي من المعتزلة والامام الجويني والغزالي
منا واما الشريف المرتضى من الشيعة فكان متوقفا فيه لنا لو كان ذلك العلم نظريا

لما حصل الا لمن يكون من اهل النظر كالصبيان والبله ولما حصل ذلك لهم علمنا انه
ليس بنظري اعترض ابو الحسين والمرتضى على هذا الوجه بكلام واحد وهو ان النظر
في ذلك ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعامة والمراهقين
لانه قد حصل في عقولهم علوم كثيرة وهم يستحقون من كسبها علوما اخر سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على ما قلتم لكن عندنا ما يبطله من ثلثة اوجه الاول ما ذكره ابو الحسين
وهو ان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم او ظنون يتوصل به الى العلوم او ظنون
وكل اعتقاد يتوقف وجوده على ترتيب اعتقادات اخر فهو استدلالي والعلم الواقع
بالتواتر هو كذلك لانا لا نعلم وجود ما اخبر اهل التواتر عنه الا اذا علمنا
انه لا داعي للمخبر الى الكذب ولا لبس على المخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال كون الخبر
كذبا واذا بطل كونه كذبا ثبت كونه صدقا فالسامع لخبر التواتر ما لم يستقر عنده
كل واحد من هذه المقدمات لم يحصل له العلم وكان ذلك العلم استدلاليا الثاني
ان العلم بالخبر المتواتر لو كان ضروريا لكنا مضطرين بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه ولو
كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين على سبيل الاضطرار بذلك كما نعلم ان نعلم
بالضرورة كل عاقل كون هذا العلم ضروريا كما في سائر العلوم الضرورية ولما لم يكن
كذلك علمنا ان هذا العلم ضروري الثالث دليل الجاحظ وهو انه لو جاز ان يعلم
ما غاب عن الحس بالضرورة لجاز ان يعلم المحسوس بالاستدلال ولما بطل هذا
بطل الاول والله اعلم والجواب قوله ذلك الاستدلال سهل ... كل احد
قلنا سنبين ان شاء الله تعالى في فصل مفرد ان ذلك الاستدلال غامض جدا وهو الجواب
بعينه عن المعارضة الاولى والجواب عن الثاني ان يكون العلم ضروريا لكيفية العلم و
يجوز ان يكون اصل الشيء معلوما ويكون كيفيته مجهولة وعن الثالث انه لا يبعد الجامع
والله اعلم المسألة الرابعة استدل ابو الحسين البصري رحمه الله على ان خبر اهل
التواتر صدق فقال لو كان كذبا لكان المخبرون اما ان يكونوا ذكروه مع علمهم
بكونه كذبا او لا مع علمهم بكونه كذبا لانهم على هذا التقدير اما ان يكونوا قصدوا
فعل الكذب لغرض ومرجح او لا لغرض ومرجح والثاني محال اما الاول فلان الفعل لا

لا يحصل الا عند وجود المرجح والا لزم ترجيح احد الطرفين على الاخر من غير مرجح
وهو محال واما ثانيا فلان كونه كذبا جهة قبح وجهة القبح صارفة عن الفعل
ومع حصول الصارف القوي عن الفعل يستحيل حصول الفعل الا لداع قوي يرجح على ذلك
الصارف واما القسم الاول وهو انهم قصدوا فعل الكذب لغرض فذلك الغرض اما
نفس كونه كذبا او شيء اخر والاول باطل لان كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعا
والثاني باطل لان ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى التقديرين فاما ان
يكون رغبة او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يقال كلهم كذبوا لداع واحد من
هذه الاقسام او لبعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم للبعض الاخر وعلى كل
التقديرات فاما ان يحصل تلك الدواعي بالتراسل او لا بالتراسل فالاقسام كلها باطلة
اما انه لا يجوز ان يكون الدين فلان قبح الكذب معلوم سواء كان ذلك بالعقل او
بالشرع فكان ذلك صارفا دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية فاما ان
يكون جاعوض عن الكذب او لا يصح عن سماعها وان كان لا اصل له والاول
باطل لان الكثير من الناس لا يرضى ببعض الكثرة بمقابلة الكذب وان احتاج اليه وكذا
القول في القسم الثاني واما الرهبة فهو لا يكون الا من السلطان لكن السلطان لا يقدر على
ان يحمل الجمع العظيم على الكذب لان السلطان لا يمكنه ذلك في جميع اهل بغداد
لانه لا يعلم كل واحد منهم حتى يجعله مضطرا الى ذلك الكذب ولان السلطان كثيرا ما
يخوف الناس على التحدث بكلام مع انهم اجمع لا يقولونه حتى يصير مشهورا بينهم
ولانا نعلم في كثير من الامور انه لا غرض للسلطان في ان يخبر عنه بالكذب فلا يجوز ايضا
ان يقال الجماعة العظيمة كذبوا بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للدين لان كلا
من في جماعة عظيمة اما بينها جماعات عظيمة يمتنع تساوي احوالها في هذه الدواعي
واما القسم الثاني وهو انهم كذبوا مع انهم لم يعلموا كونهم كاذبين مع ذلك لا يمكن الا اذا
اشتبه عليهم الشيء لحصول الاشتباه في المخبر به باطل وشرط خبر التواتر
ان يكونوا واقفا عما علم وجوده بالضرورة هذا اذا اخبر المخبرون عن المشاهد
اما اذا توسط بين المخبر وبين مشاهد ذلك واسطة واحدة او وسائط فانه
لا يحصل العلم بخبرهم اذا علمنا كون الوسائط متصفين بالصفات المعتبرة واو

التواتر وذلك لانا نعلم بالضرورة اما ان يكون اهل التواتر الذين ناقلهم اخبروا ان
اولئك الذين حضروا كانوا مستجمعين للشرائط المعتبرة في اهل التواتر والثاني ان كل
ما ظهر بعد خفا وقوي بعد ضعف فلا بد وان يشتهر فيما بين الناس حدوثه ووقت حدوثه
كان مقالة الجهمية والكرامية لما حدثتا بعد ان لم يكن لاجرم اشتهر في الناس وقت
حدوثهما فلما لم نطلع على شي من ذلك علمنا ان الامر كان كذلك في كل الازمنة هذا تمام الاستدلال
والاعتراض عليه ان يقال لابي الحسين اما ان يكون غرضك من هذا الاستدلال طريقا يكون
الخصم قادرا على دفعه او المعتبر ولا نسلم ان ما ذكرته يفيد اليقين لان المعتبر والمعتمد
للمعتبر هو ان يكون دافيا [illegible] النفي والاثبات ثم يبين فساد كل قسم سوى المطلوب بدليل
قاطع وهذا الذي ذكره ابو الحسين ليس كذلك فليس بهذه الاشيا فنقول لم لا يجوز ان
يقال كونه لا لغرض فعله العمل بدون المرجح محال اعلم ان هذا الاسم على مذهبك لا يعني
الخبر وانه لا يتوقف على ان يعني الحيوان ان قدرة العبد صالحة للفعل والترك والاول
الحبر دائم يترجح احد الطرفين لا لمرجح وذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد الطلب من
انه لم يحصل مرجح احد الطرفين دون الاخر وان كان ذلك المرجح ليس من فعله اما ان يكون ترتب
الاثر عليه واجبا او لا يكون فان كان الاول لزم الجبر وان كان الثاني فهو باطل وبتقدير صحته
فالالزام عليك وارد بانه باطل فلانه اذا لم يجب ترتب الاثر عليه جاز حينئذ ان يترتب
عليه في بعض الاوقات ذلك الاثر دون بعض وحينئذ يكون ترتيب اولوية عن ذلك اصلا لما كان
ذلكم محالا اما وكلامنا في المرجح التام واذا كان كذلك فترتب الاثر عليه في احد الوقتين دون
الوقت الاخر اما ان يكون لمزية تحصل في ذلك الوقت دون الوقت الثاني واما ان لا يكون
كذلك فان كان الاول فقبل حصول تلك المزية ما كان المرجح التام حاصلا لكنا فرضنا
حاصلا هذا خلف ثم انا نسوق الكلام الى تلك المزية ونسال انها من فعل الله تعالى
او لا وانها بعد حصولها ان وجب ترتب الاثر عليها لزم الجبر وانه على تقدير مزية اخرى
لا الى نهاية وهو محال واما انه لم يكن ترتب الاثر على ذلك المرجح في ذلك الوقت الا لحصول
مزية في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كانت نسبة تلك المزية الى زمان ترتب الاثر عليه
ولا مزية عليه على السوا لا مرجح ولا مخصص البتة يكون اختصاص ذلك الوقت بترتب ذلك
الاثر على ذلك المرجح دون الوقت الثاني يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوي على الاخر من غير
مرجح وهو محال وبعد ما ان فعلنا انه لما لم يحصل العمل لمرجح لم يقل الخبر فبقي ان يكون بفاعل
واذا حصل المرجح وجب ان يكون ما علاه هو الجبر واما ان يعتقد ان لا يحب ذكر فلا اشكال
وارد فلان عند حصول مرجح الوجود اذا جاز ان لا يوجد كان الا وجود واتفاق الاثر
مرجح واذا جوزت ذلك بطل قولك الفعل لا يتم الامر الباعث فلم لا يجوز في اهل التواتر ان يكون
الداعي واما قوله بانا نعلم كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعا فلما هذا ما علمنا ان الكذب قبيح
لكونه كذبا وقد مر الكلام عليه في ابطاله في اول الكتاب سلمناه لكن عند حصول الصارف
وهو الترك لزم الخبر وانه لا يتوقف عليه وانه يجب فقد جوزت عند حصول الصارف ان لا يقع
العدم وجوز ان لا يقع العدم يستلزم جواز ان يقع الوجود فقد جوزت مع الصارف عن الفعل
ان يوجد الفعل فلم لا يلزم من كون الكذب جهة صرف امتناع ان يوجد الكذب سلمنا انه لا بد
من داعي فلم لا يجوز ان يوجد فيه شهوة منفعته بالكذب لكونه كذبا وحتى كان كذلك كما قدم العاقل
على الكذب لا لغرض اخر سوى كونه كذبا فان زعمتم انه من المحال ان يسمى العاقل الكذب
لمجرد كونه كذبا سلمنا هو ان لكن في حق الواحد والاثنين اما في حق الجمع العظيم فمحال
وهذا كما انه جاز على كل واحد منهم وحده ان يأكل في الساعة المعينة من اليوم المعين طعاما
معينا لكن لا يجوز اتفاقهم بأسرهم على الاكل عليه فلما الجواب عن الاول ولما لا نسلم امتناع ذلك فما
الدليل عليه وكيف وبرهنا اعتادوا الكذب حتى لا ينصرفون عنه وان كانوا يعلمون ان
ذلك يضرهم اجلا او عاجلا واذا كان كذلك علمنا ان دعوى الضرورة باطلة وعن الثاني
سلم استقراء العادة يشهد لما قوتا بان الخلق العظيم لا يستحسنون على اكل طعام معين
في زمان معين لكن لا نسلم حصول النفس التام بذلك وكيف وذلك جائز على كل واحد منهم وصدوره
عن واحد منهم لا يمنع صدوره عن الثاني فيكون صدوره عن كلهم كصدوره عن كل واحد منهم
ويح هو المجي النفسه على الجواز كمن يدعي الضرورة في الامتناع سلمنا انه لا يقدم عليه
سوى كونه كذبا فلم قلت ان ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا او رغبة او رهبة وما
الدليل القاطع على الحصر سلمناه فلم لا يجوز ان يكون ديناً فان قوله حرمة الكذب معلومة قطعا
مطلقا لا نسلم فانا ذكرنا ان اكثر الناس يجوزون الكذب المفضي الى حصول نفع ديني او
دنيوي جائز وكذلك ان جماعة من الزهاد وضعوا احاديث من الاحاديث في فضائل
الاوقات وزعموا ان غرضهم منه حمل الناس على العبادات واذا كان كذلك فلعلهم اتفقوا

عن الكذب لما انهم اعتقدوا انه حصول مصلحة دينية واذا كان الامر كذلك فما يحيلون
سلمنا انه ليس الغرض دينيا فلم لا يجوز ان يكون الرغبة دنيوية وحوله الرغبة اما
اخذ المال او استماع الغير كلاما عزيزا قلنا ان الدليل على الحصر ان الدليل القاطع
على فساد هذين القسمين هو ان الجماعات العظيمة لا يشتركون في الرغبة الى الكذب لاجل احد
هذين الغرضين قلنا اذا ادعت الطرق العوض الانواع وان ادعت الجزم المانع من النقض
جاء الدليل عليه فانه اذا جاز ذلك في الصغير جاز في الكبير وانكر سهو هذا الحكم النقض فانا
من ثبوته للباقي [illegible] قلت انه يمتنع كون الكل كذلك الدليل على انا لو قدرنا ان اهل
بلد علموا ان اهل سائر البلاد لو عرفوا ما في بلدهم من الرديء العام لم يركبوا الذهاب الى
بلدهم ولو تركوا ذلك لاختلف المعيشة في تلك البلاد وقد رأينا ان اهل تلك البلد كانوا علموا ان
حكما جاريا في مثل هذه الصورة ان يطابقوا على الكذب وان كانوا اكثر من خلق يسير بحيث
امكان [illegible] العظيم على الكذب لاجل الرغبة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون للرهبة
دوله السلطان لا يمكنه اسكات الكل قلنا ان ادعيت ان المترك عسلم وان ادعت
النقض فان الدليل فانه اذا جاز اسكات الالف والالفين رهبة فلم لا يجوز اسكات الكل
وما الضابط فيما يجوز وما لا يجوز فان قلت احد العلم الضروري بذلك من غير دلالة
قلنا هذا الاعتقاد ليس اقوى من الاعتقاد الحاصل بوجود محمد وموسى وعيسى عليهم السلام
ثم لا تدعون الضرورة في ذلك حتى يحصلوا من علم مثل هذه الدلالات الضعيفة سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يقال انهم كذبوا لدواعي مختلفة بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة
وبعضهم بالمراسلة وبعضهم بالمسامحة قوله الكلام في جماعة عظيمة بعضها جماعات عظيمة
قلنا اما ان يكون من شرط اهل التواتر ان يكون [illegible] انقاصهم بالعين حد التواتر او ليس
من شرطهم ذلك والاول باطل والا لزم ان يكون كل واحد من ابعاض [illegible] الابعاض كذلك
ولزم التسلسل والثاني حق ونحن نفرض الكلام فيما اذا كان الامر كذلك وحينئذ يبطل
ما ذكروه سلمنا انهم ما كذبوا عمدا فلم لا يجوز ان يقال كذبوا سهوا لان الامر اشتبه
عليهم والاشتباه حاصل في المحسوسات بدليل العقل والنقل اما العقل فمن
وجهين الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا اخر مثل زيد في شكله وخلقته

فبهذا التقدير لا يبقى اعتماد على التواتر لجواز ان يكون نوى جزءا اذا اشار الى زيد فظننا زيدا
وما يؤكد ذلك ان الاجسام المتولدة والتناسلية قد تتشابه بحيث [illegible] بعضها
عن بعض وكذا الحيوانات لا سيما البرية والجبلية قد يبلغ تشابه بعضها بعضا
الى حد يعسر التمييز واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في الناس غايته انه نادر لكن
الندور لا يمنع الاحتمال فان قلت ان حكمة الله تعالى تمنعه عن خلق شخص مثل زيد
لما فيه من التلبيس قلت قد سوى جوابه الثاني ان غلط الناظر امر مشهود لان
الانسان قد يرى المتحرك ساكنا وبالعكس وذلك يقتضي حصول اللبس في المحسوسات
واما النقل فمن وجهين الاول ان المسيح عليه السلام اشتبه بغيره فان قلت هذا
لا يلزم من وجهين احدهما ان ذلك كان في زمان عيسى عليه السلام وخرق العادة جائز في زمان
الانبياء دون سائر الازمنة وثانيهما ان المطلوب شبه خلقته [illegible] وشكله فيكون الاشتباه
اكثر واما الناسبون لذلك العمل كانوا قليلين فيجوز عليهم الكذب عمدا وثانيهما
انهم نظروا اليه من بعيد وذلك مظنة الاشتباه قلت الجواب عن الاول انه لو جاز
ذلك في زمان الانبياء لجاز مثله في سائر الازمنة وعند ذلك لا يمكننا القطع بان
الذي ادى الصلوات الخمس من المصطفى صلى الله عليه وسلم لجواز ان يكون ذلك شخصا اخر
شبيها به وايضا فلم لا يجوز اخراق العادات في هذا الزمان بكرامات الاولياء فان منعوها
فليهم هذا لا يستقيم على مذهب ابي الحسين فانه لا يمنعها وبتقدير امتناعها فليس
ذلك الامتناع معلوما الا بالبرهان فقبل العلم بذلك البرهان يكون التجويز قائما
فالعلم بصحة خبر التواتر موقوف على فساد هذا الاحتمال وجب ان لا يحصل العلم بخبر
التواتر لمن لم يعرف الدليل امتناع الكرامات وعن الثاني ان الفعل انما يكون بعد
الصلب والموت فاما حال الصلب فلا وعندكم الاشتباه حصل حال الصلب لانهم لو
لم يعرفوا ذلك الشخص [illegible] وعن الثالث
ان الذين شاهدوا الصلب كانوا [illegible] النصارى يروون بالتواتر
انه بقي بعد الصلب وقبل الموت حيا طويلا بحيث راه الجمع العظيم في بياض النهار
وذلك يبطل قولكم الوجه الثاني ان جبريل عليه السلام جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في صورة دحية الكلبي وان الملائكة يوم بدر تشكلوا باشكال الادميين الوجه الثالث

ان الانسان فيهما بسبب ... الشرعيات والعقليات واسهلا وجود لمثال ذلك
وبكل ذلك مما يولد احتمال الاشتباه . سلمنا صحة ذلك لكن في التواتر عن الامور الموجودة
فلم قلتم ان التواتر في الامور الماضية في القرون الخالية قد وجدت فيه الشرائط وكل
الطبقات الماضية فلعله في الطبقة الاولى اهل التواتر اخبروا اما زلا ولكن الذين حضروا
وديانا
كانوا موصوفين بصفات اهل التواتر فلما هذا بصريح ان الذين اخبروا ما اخبر
كل واحد منهم ان الذين اخبروه كانوا بصفة اهل التواتر وان الذين اخبروا كل واحد
من الذين اخبروه كانوا كذلك الى ان ينتهي الى عاد . عليهم انهم جمعوا هذا الخبر من
اناس كثيرين فانا ان ندعي عليهم ما ذكرتموه فبسطلا ان اكثر العقلاء والنحاة لا يتصورون
هذه الدعوى على تفصيلها فضلا عن العوام فضلا عن ان يقال انهم علموا ذلك بالضرورة
قوله لو كان حادثا لظهر زمان حدوثه قلنا لا نسلم ان كل مقالة ظهرت بعد الخفاء فلا بد
وان يشتهر بين الخلق حدوث ظهورها ووقت ظهورها لجواز ان يصنع الرجل الواحد
مقالة ثم انه يذكرها لجماعة قليلين وكل واحد منهم لغيره ثم يذكر ذلك الخبر لجماعة اخرين من
غير ان يسندوه الى القائل الاول الى ان ذلك الخبر حتى انه ان كل واحد منهم لا يعرف
حدوث تلك المقالة ولا زمان حدوثها وبهذا الطريق يحدث الاراجيف من الناس وبالجملة
فعليهم اقامة الدلالة على فساد هذا الاحتمال ثم الذي يفيد القطع بصحة ما ذكرنا ان
الوقائع الكبار التي وقعت لسلطان الملوك الذين كانوا قبل الاسلام مثل كيفية وقائع نوح
وادريس وموسى وعيسى عليهم السلام لم ينقل شيء منها الينا نقل الآحاد فضلا عن التواتر
مع كونها من الامور العظام فعلمنا ان وصول الاخبار الينا غير واجب فان قلت
ذلك لتطاول مدتها او لعدم الداعي الى نقلها قلت فلا بد من ضبط طول المدة
وقصرها وايضا فيلزم ان لا يكون خبر التواتر بوجود نوح وابراهيم وادريس وغيرهم
مفيدا للعلم لانه لا يفيد ما لم يثبت استواء الطرفين والواسطة في نقل الرواة وذلك
لا يثبت الا بان لو كان موضوعا لاشتهر الواضع وزمان الوضع فاذا لم يحصل ذلك عند
تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر العلم سيما ان ما ذكرته يدل على ان خبر التواتر يفيد
العلم لكن معنا ما يبطله وهو الاصل لانا اما خبر التواتر العلم لا فاد اما علما
ضروريا او نظريا والقسمان باطلان ... فان باطل انا قلنا انه لا يفيد علما

ضروريا لان العلم الضروري هو الذي لا يتمكن المرء من ازالة الشك عنه من النفس بوجه
منه وههنا يتمكن من ازالة الشك عن هذه القضية وتقريبه قبلها الا لو جوزنا ان يكذبوا
لا لغرض او لغرض رغبة او رهبة او لوقوع التباين في نوع الشك في هذه المقدمات
لم يكن القطع بان الامر كما اخبروا عنه واذا كان كذلك لم يكن هذا العلم ضروريا ولا جائز
ان يكون نظريا لان المطرح الواحد لا يتاتى من الصبيان والمجانين وكان يجب ان لا يحصل
لهم العلم لكن العلم لا عتقاد الذي هو حاصل للعقلاء لا يرتفع الفرق على توهم
اعتقاد الصبيان والبله فما دام يكون اعتقادهم علم فكذا اعتقاد العقلاء الثالث
ان كون التواتر مفيدا للعلم موقوف على عدم تطرق اللبس الى الخبر على طرق من سماته
لكن اللبس يتطرق اليه على طريقة من وجهين فلا يفيد العلم الثالث لو حصل العلم
عقيب التواتر لحصل اما مع الجواز او مع الوجوب فان حصل مع جواز ان لا يحصل
امتنع القطع بحصوله فلا يمكن القطع بان التواتر يفيد العلم لا محالة وان حصل حصول
العلم عقيب خبر التواتر مع جواز حصوله عند سماع صوت الناس وبعض العوام
وان حصل مع الوجوب فالمسلم اما قول كل واحد او قول المجموع الاول باطل
اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان قول الواحد لا يفيد العلم واما ثانيا فلان قول
كل واحد اذا كان مستقلا بالاستلزام فان وجدت الاقوال دفعة لزم ان يجتمع على
الاثر الواحد مؤثرات مستقلة بالتاثير وهو محال وان وجدت على التعاقب فاذا
حصل الاثر بالسابق استحال حصوله بغيره فاللاحق لامتناع ايجاد الموجود
فاستحال ايضا حصول مثله لاستحالة الجمع بين المثلين فيلزم ان يعود اللاحق
خاليا عن التاثير فيكون العلة العظيمة منفكة عن المعلول وهو محال ولا جائز
ان يكون المؤثر هو المجموع اما اولا فلان قول كل واحد ان بقي عند الاجتماع كما كان
عند الانفراد ولم يحدث عند الاجتماع امر زائد كما لم يكن الاستلزام حاصلا عند
الانفراد وجب ان لا يحصل عند الاجتماع وان حدث امر ما فاما الزوال او الحدوث فان
كان المقتضي لذلك الحدوث قول كل واحد عاد التقسيم المذكور وان كان المجموع عاد
التقسيم المذكور وان يكون الحدوث امر لزم التسلسل واما ثانيا فهو ان المستلزمية
نقيض الاستلزامية العدمي او عدمي فكانت المستلزمية امرا ثبوتيا فان كان الموصوف

هو المجموع لزم حلول الصفة الواحدة في الاشياء الكثيرة وهو محال واما ثانيا فلان التواتر
في الاكثر انما يكون بورود الخبر عقيب الخبر واذا كان كذلك كان عند حصول كل واحد منها
يكون الباقي معدوما فلا يكون المجموع موجودا في زمان اصلا فيستحيل ان يكون المؤثر هو
المجموع لان الشيء حال عدمه يستحيل ان يكون مؤثرا في غيره واما رابعا وهو ان الكلام
المشهور في هذه المسألة ان قول كل واحد لما لم يكن مؤثرا وجب ان يكون قول الكل غير مؤثر
كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض استحال ان يكون الكل ابيض الوجه الثالث
في استحالة ان يكون خبر التواتر مستلزما للعلم ان المستلزم اما الآحاد الحروف وهو باطل
او المجموع وهو محال لان المجموع لا وجود له وما لا وجود له استحال ان يستلزم شيئا او
ما يقال الموجب هو الحرف الاخير بشرط وجود سائر الحروف قبله او بشرط مسبوقية
الحرف الاخير بسائر الحروف وذلك الشرط لا بد من حصوله حال حصول المشروط والحروف
السابقة غير موجودة حال حصول الحرف الاخير على ما قلنا وان مسبوقية الشيء بغيره لا
تكون صفة والا كانت الصفة حادثة فيكون مسبوقيتها بالغير صفة اخرى ولزم التسلسل واذا
كانت المسبوقية امرا عدميا استحال ان يكون جزء العلة او شرطها اما الذين سلموا ان خبر
التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم فكلهم منعوا ان يكون التواتر عن الامور الماضية يفيد
العلم فقد احتجوا بان التواتر عن الامور الماضية وقع عن امور باطلة فوجب ان لا يكون
حجة بيان الاول ان اليهود والنصارى والمجوس والمانوية على كثرة كل فرقة منهم وتفرقهم
في الشرق والغرب يخبرون عن امور هي باطلة قطعا عند المسلمين وذلك يقدح في التواتر
فان قيل شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهو غير حاصل في هذه الفرق لان اليهود
قل عددهم في زمان بخت نصر والنصارى كانوا قليلين في الابتداء وكذا القول في المجوس والمانوية
قلنا فهم حينئذ لا ندري استواء الطرفين والواسطة لكن الطريق اليه اما العقل او النقل
او ما يتركب منهما والعقل المحض لا يكفي واما النقل فاما خبر الواحد او خبر التواتر وقول الواحد
الواحد لو كان معصوما فهو مفقود في زماننا واما التواتر فهو ان يقال ان اهل التواتر على
كثرتهم يخبرون انهم كذلك كانوا ابدا لكن كما ان اهل الاسلام يدعون ذلك فخصومهم الفرق الاخر يدعون
ذلك فليس تصديق بعضهم وتكذيب الآخر اولى من العكس واما ثالثا فهو ان يقال ان اهل
التواتر كان حجة بما موضوعا لعرفنا الامر كذلك وقد عرفت ضعف هذه الطريقة وليس

فليس قول احد الفريقين اولى من الآخر فاما الذين قالوا ان الخبر يحصل العلم ... واليهود في
لم يبق منهم عدد اهل التواتر قلنا هذا محال لان بلاد العظيمة المعمورة في المشرق
والغرب يستحيل قتلهم الى هذا الحد واما النصارى فلو لم يكونوا بالغين في اول الامر
الى حد التواتر لم يكن شرعه يحتاج الى زمان محمد عليه السلام وظهور لكنه باطل باتفاق
المسلمين وههنا وجوه اخر من المعارضات مذكورة في كتاب النهاية فهذا آخر الاعتراضات
واعلم ان بعض هذه الاسئلة والمعارضات لا يمكن افسادها الظاهر صحتها لكن ذكر
انما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا من الاطناب في هذه
الاسئلة ان الذي قال ابو الحسين من ان الاستدلال بخبر التواتر على صدق المخبر امر سهل
معرفته في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل الحق انه من المباحث الدقيقة في الكلام ولا يتم
المقصود الا بالجواب القاطع عن كل هذه الاشكالات وذلك لو امكن فلا يمكن بعد تدقيق
في النظر عظيم ومن الناس من قال ان علمنا بوجود مكة وعلى الصلوة والسلام اظهر من علمه
بصحة هذه الدلالة وابطال كل ما فيها من الاقسام سوى القسم المطلوب وبالواضح على الخفي
غير جائز فظهر ان الحق ما ذهب اليه من ان هذا العلم ضروري وحينئذ لا يحتاج الى الخوض
في الجواب عن هذه الاسئلة لان الشك في الضروريات لا يستحق الجواب والله اعلم المسألة
الخامسة في شرائط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي يحصل العلم بها باضطرار الحجة علينا
فيها هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب ان يعلم السامع حال نفسه
فاذا حصل له العلم بخبر تلك الاخبار صار مخبروها ... والا فالحجة عنه زائلة ... ولما بعد
وقوع العلم بخبرهم صح ان يبحث عن احوالهم فنقول لو لم يكونوا على هذه الصفة
لما وقع لنا العلم بخبرهم واعلم ان هنا امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم و
امور لا بد فيها من بيان اتفاق المخبرين ... اما القسم الاول فنقول ان
تلك الامور اما ان يكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين اما الامور الراجعة الى السامعين
فامران الاول ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به اضطرارا لان تحصيل الحاصل محال وتحصيل
مثل الحاصل ايضا محال وتحصيل التقوية ايضا محال لان العلم الضروري لا يقبل
ان يكون اقوى مما كان قبله اذا كان العلم حاصلا بان الشيء الا بما لا يحتمل ولا ينفك
لم يكن للاخبار عنه تأثير في العلم به والثاني قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق

لتسويته او تعلق الرعية او نفي وجوب الخبر وهذا الشرط انما اعتبره الشيعة لا
من الخبر عن النص على امامة علي رضي الله عنه فهو ادنى لم يحصل به العلم لنقص الناس
فقالوا ذلك لانهم اعتقدوا نفي النص لشبهة واحتج عليه بان حصول العلم عقيب
خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع
اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد ذلك وما ذكرتم
ملزم عليه ان يجوز واحد من اخبركم بانه لم يعلم وجود البلدان الكبار والحوادث
العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء فلما انه لا داعي
يدعوا العقلاء الى سوا اعتقاد نقيض هذه الامور لا شبهة في نفي تلك الاشياء اصلا اما
ما يرجع الى المخبرين فامران الاول ان يكونوا مضطرين الى ما اخبروا عنه لا بغير الضرورة
يجوز دخول الالتباس فيه فاذا لم لا يحصل العلم به ولذلك بان المسلمين يخبرون اليهود
نبوة محمد عليه السلام ولا يحصل لهم العلم بها الثاني العدد وفيه مسائل المسئلة السادسة
قال القاضي ابو بكر اعلم ان قول الاربعة لا يفيد العلم اصلا وتوقف في قول الخمسة واحتج
عليه بانه لو وقع العلم بخبر اربعة صادقين لوقع بخبر كل اربعة صادقين وهذا باطل فذلك
مثله بيان الملازمة انه لو وقع بقول اربعة ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي احوال
القائلين والسامعين في جميع الشروط لم يمنع ان يخبرنا ما دله الحاج بورود مكة
ثم نعلم باعيانهم يخبروننا بوجود المدينة ولا نعرفهما ولما لم يجز ذلك صح قولنا واما
قلنا ان العلم لا يحصل بخبر كل اربعة لانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا صادقين
لكان يجب اذا شهد اربعة انهم شاهدوا فلانا على الزنا ان يستغني القاضي عن التزكية
لانهم ان كانوا صادقين وجب ان يحصل له العلم بقولهم وحينئذ يستغني عن التزكية
وان لم يحصل العلم بقولهم قطع بكونهم كاذبين قطعا وحينئذ يستغني ايضا عن
التزكية ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على اقامة وجوب الحد وانه يفتقر القاضي الى
صدقهم علمنا ان العلم لا يقع بخبر الاربعة فان قيل الملازمة ممنوعة قوله لو وقع
العلم بخبر اربعة صادقين ولا يقع العلم بخبر اربعة صادقين اخرين لم يكن ذلك
فلما لم قلت يلزم ذلك بيانه ان العلم بخبر الاخبار من فعل الله تعالى عندكم فاذا كان
كذلك جاز منه تعالى ان يخلق ذلك العلم عند خبر اربعة ولا يخلقه عند خبر اربعة اخرين
ولا نحصر العادة في ذلك على طريقة واحدة وان كانت العادة في اخبار الجماعات
مطردة على طريقة واحدة كان التكرار على النسق الواحد العدد سبب الحفظ

في العادة المطردة اما يكون ان مرتين او ثلاثا قد يكون سببا للحفظ وقد لا يكون في العادة
فهي مختلفة سلمنا انه يلزم من اطراد العادة في شيء اطرادها في مثله فلم قلت يلزم
من حصول العلم عند رواية اربعة حصوله عند شهادة اربعة بيانه ان الشهادة وان
كانت خبرا في المعنى لكن لفظ الشهادة يخالف لفظ الخبر لذلك لو حكى الشهادة فلم لا يجوز ان
يجري الله عادته بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله
عند لفظ الشهادة وان كان شرط الشهادة ان يصح المخبرين عند الشهادة وذلك الاجماع
يوجب الاتفاق على الكذب فلا جرم لم يفد العلم بخلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرته يوجب الجزم
بان قول الاربعة لا يفيد العلم لكن يوجب الجزم بان قول الخمسة لا يفيد لان قول الخمسة لو امكن
ان يفيد فاذا شهدوا فاما كانوا صادقين وجب ان يفيد العلم الضروري وان لم يحصل العلم
بصدقهم وجب القطع بكذبهم فهذا يقتضي ان يكون الخمسة كالاربعة في القطع بانها لا تفيد
سلمنا ذلك لكن يلزمكم ان تقطعوا بان عدد اهل القسامة لا يفيد العلم لعين ما تقدم ذكره
والجواب واما الاسولة الثلاثة الاولى فوارد ولا جواب عنها واما المعارضة بقول
الخمسة فالجواب انه لا يمتنع ان يقع العلم بخبر خمسة والحاكم اذا لم يعلم صدق قول الخمسة
واوجب عليه اقامة الحد لجواز ان يكون اربعة منهم شاهدوا ذلك والخامس ما شاهد
فلزم اقامة الحد بقول الاربعة منهم وان لم نعرفهم باعيانهم وكان الخامس كاذبا فلا جرم وجب
على البحث عن احوالهم وهذا بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون
الواحد منهم كاذبا وحينئذ العدد سقط الحد بقولهم ولزم الحاكم رد قولهم واقامة الحد
عليهم لظهور الرمي واعلم ان هذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد من الخمسة او القطع
بان قول الخمسة لا يفيد العلم اصلا والقول بانه لا يلزم من كون قول الخمسة مفيدا للعلم
ان يكون قول كل خمسة مفيدا للعلم وحينئذ يلزمكم ان تقطعوا بانه لا يقع العلم بخبر اهل
القسامة فلما اهل العراق يقولون يحلف خمسون من المدعى عليهم كل واحد منهم على انه
ما قتل ولا عرف قاتلا ولكل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه الاخر وعند الشافعي رحمه الله
يحلف خمسون من المدعين كل واحد منهم يخبر عن ظنه يخبر كل واحد منهم عن غير ما يخبر الاخر
والله اعلم المسئلة السابعة الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم فانه
لا عدد يفرض الا وعدم حصول العلم بصدوره الكذب عنهم فان الناقص عنهم بواحد

لا يزيد عليهم بواحد لا بعينه في جواز الاقدام على الكذب ومنهم من اعتبر عددا
معينا وذكروا وجوها احدها الاثنا عشر عدد نقباء موسى عليه السلام وثانيها
العشرون وهو قول ابي الهذيل قال لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين وجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم
وثالثها الاربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت
في الاربعين ورابعها السبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وخامسها
ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر وسادسها عدد بيعة الرضوان واعلم ان كل
ذلك تعسفات لا تعلق لها بالمسألة ثم ما ذكرت اذا حصل العلم معرفا لكمال العدد بعد
عليكم الاستدلال به على الخصم قلت الاصول انه على حصول العلم بالخبر المتواتر
بل المرجع فيه الى الوجدان كما تقدم بيانه فهذه هي الشرائط المعتبرة في خبر التواتر
اذا اخبر المخبرون عن المشاهد فاما اذا نقلوا عن قوم اخرين فالواجب حصول هذه
الشرائط في كل تلك الطبقات ويعبر عن ذلك بوجوب استواء الطرفين والواسطة اما
القسم الثاني وهي الشرائط التي اعتبرها قوم مع انها غير معتبرة فاربعة الاول ان لا
يحصرهم عدد وان لا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن عن
المنارة فيما بين الخلق لكان اخبارهم مفيدا للعلم الثاني ان لا يكونوا على دين واحد وهذا
الشرط اعتبره اليهود وهو باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا
على دين واحد او على اديان مختلفة وان لم تحصل حصل العلم كيف كانوا الثالث
ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد والقول فيه ما تقدم والرابع شرط ابن
الراوندي وجود المعصوم في المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب وهو فاسد لان قول
المعصوم لا خبر اهل التواتر المسألة الثامنة في صور التواتر من جهة المعنى مثاله ان
يروي واحد ان حاتما وهب عشرة من العبيد وآخر انه وهب خمسة من الابل وآخر
انه وهب عشرين ثوبا ولا يزال يروي كل واحد منهم نوعا من هذا الخبر فهذه الاخبار تدل
على سخاوة حاتم من جهتين الاول ان هذه الاخبار مشتركة في كلي وهو كونه سخيا فيجب
الراوي الجزئي بالمطابقة راو للكلي المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغ آحاد الرواة
صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر الثاني ان نقول هؤلاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد

ان يكون الواحد منهم صادقا واذا كان كذلك فقد صدق خبر واحد من هذه الحكايات
المروية ومتى صدق الواحد منها ثبت كونه سخيا والوجه الاول اقرب لان المرتفق
الواحد لا يثبت السخاوة والله اعلم الباب الثاني فيما عدا التواتر من الطرق
الدالة على كون الخبر صدقا والقول في الطرق الصحيحة وهي ستة الاول الخبر الذي
عرف وجود مخبره بالضرورة الثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال الثالث
خبر الله تعالى صدق باتفاق ارباب الملل والاديان ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه بحسب
اختلافهم في مسألة الحسن والقبح اما اصحابنا فقد قال الغزالي يدل عليه دليلان احدهما
اخبار الرسول عن امتناع الكذب على الله تعالى والثاني ان كلام الله تعالى قائم بذاته
ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم بالنفس على
وفق العلم والجهل والجهل على الله تعالى محال ولقائل ان يعترض على الاول بان العلم
بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه وذلك انما كان لان المعجز قائم مقام
التصديق بالقول فاذا كان تصديق الرسول عليه السلام مستفادا من تصديق الله اياه وذلك انما
يدل لو ثبت ان الله صادق اذ لو جاز الكذب عليه لم يلزم من تصديقه للنبي عليه السلام كونه صادقا
فاذن العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدق الله تعالى فلو استفدنا العلم بصدق الله تعالى
من صدق الرسول عليه السلام لزم الدور فان قلت لا نسلم ان دلالة تصديق الله تعالى للرسول
على كونه صادقا موقوف على العلم بكون الله تعالى صادقا لان قوله للشخص المعين انه رسول
جار مجرى قول الرجل لغيره انت وكيلي فان هذه الصيغة وان كانت اخبارا في الاصل
لكنها انشاء في المعنى والانشاء لا يتطرق اليه التصديق والتكذيب واذا كان كذلك فقول
الله تعالى للرجل المعين انت رسولي يدل على رسالته سواء قدرنا ان الله تعالى صادق او لم
نقدر ذلك وعلى هذا ينقطع الدور قلت هب ان قوله لهذا الرسول المعين انه رسولي
انشاء ليس يحتمل الصدق والكذب لكن الانشاء تاثيره في الاحكام الوضعية لا في الامور
الحقيقية واذا كان كذلك لم يلزم من قول الله تعالى له انت رسولي ان يكون الرسول صادقا
وكل ما نقول لم كون ذلك الرجل صادقا امر حقيقي والامور الحقيقية لا تختلف باختلاف الجعل
الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة كون الرسول صادقا فيما يخبر عنه الا من قبل كون الله تعالى
صادقا وحينئذ يلزم الدور وعلى الثاني ان البحث في اصول الفقه عما يتعلق بالكلام

قائم بذات الله تعالى أزلي ليس بحرف ولا صوت بل غير الكلام المسموع الذي هو
الأصوات المقطعة وإذا كان كذلك لم يلزم من كون الكلام القائم بذاته تعالى صدقا
كون هذا المسموع صدقا قطعا إن هذه الحجة مغالطة وأيضا فلم قلت إن
الكلام القائم بذاته تعالى صدق قوله لأنه تعالى ليس جاهلا ومن لا يكون جاهلا
استحال أن يخبر بالكلام النفساني خبرا كاذبا فلما هذه القضية غير بديهية فما
البرهان عليه أما المعتزلة فهم ظنوا أن هذا البحث ظاهر على قواعدهم فقالوا
الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح والاعتراض أن نقول البحث عن أنه تعالى
لا يصح عليه الكذب يجب أن يكون مسبوقا بالبحث عن ماهية الكذب لأن التصديق مسبوق
بالتصور فنقول إما أن يكون المراد من الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه
في الظاهر سواء كان بحيث لو أضمر فيه زيادة أو نقصان لصح أو لا وإما أن يكون المراد
منه الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سواء ولا يمكن أن يضمر فيه ما
عنه يصير مطابقا فإن أردتم بالكذب المعنى الأول فلم قلتم إن تكلموا بعينه وإنه
لا يجوز ذلك على الله عز وجل لأن أكثر العمومات في كتاب الله تعالى مخصوص وإذا كان كذلك لم
يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الكذب في الإضمار فإن أهل الإسلام
وكتاب الله تعالى حق أنه حاصل في أوله فإن الناس اختلفوا في معنى بسم الله الرحمن الرحيم
فمنهم من قدر المضمر وهو الأمر والخبر ومنهم من أخر وكذا الحمد لله رب العالمين قالوا
معناه قولوا الحمد لله فالإضمار متفق عليه ولأن المعتزلة اتفقوا على حسن المعاريض
مع أنه لا معنى لها إلا الخبر الذي يكون ظاهره كذبا ولكنه عند إضمار شرط خاص وقيد
خاص يكون صدقا وإذا كان كذلك ثبت أنه لا يمكن تفسير الكذب الممتنع على الله تعالى بالمعنى
الأول وأما التفسير الثاني فنقول نسلم أنه قبيح بتقدير الوقوع ولكنه غير ممكن
الوجود لأنه لا خبر يعرض كونه كذبا إلا ويحتمل أن يضمر فيه زيادة أو نقصان باعتباره يصير
صدقا وعلى هذا التقدير يرتفع الأمان عن جميع ظواهر الكتاب والسنة فإن قلت لو
كان مراد الله غير ظواهرها وجب أن يبينها وإلا كان ذلك تلبيسا وهو غير جائز
ولا يجوز ذلك لم يكن في كلام الله تعالى فائدة فيكون عبثا وهو غير جائز
قلت الجواب عن الأول أما الذي ذكرتم من كونه تلبيسا إن عنيتم به أنه تعالى فعل
فعلا لا يحتمل إلا التجهيل والتلبيس فهو غير لازم لأنه تعالى لما قرر في عقول

المكلفين أن اللفظ المطلق جائز أن يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور وجعلهم
أكد ذلك بأن بين للمكلف وقوع ذلك في أكثر الآيات والأخبار فلو قطع المكلف
بمقتضى الظاهر كان وقوع المكلف في ذلك من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى حيث
قطع لا في موضع القطع وهذا كما نقول في إنزال المتشابهات فإنها وإن كانت موهمة
الجهل إلا أنها لما لم يمنعه لظواهرها بل كان فيها احتمال غير تلك الظواهر الباطلة
لا جرم كان القطع بذلك تقصيرا من المكلف لا تلبيسا من الله تعالى وعن الثاني لو ساعدنا
على أنه لا بد لله تعالى في كل فعل من غرض صحيح لكن لم قلتم إنه لا غرض من تلك الظواهر إلا
فهم معانيها الظاهرة الشائعة ليس الغرض من إنزال المتشابهات فهم ظواهرها
بل الغرض منه أمور أخر فلم لا يجوز أن ههنا كذلك فإن قلت جواز إنزال المتشابهات
مشروط بأن يكون الدليل قائما على امتناع ما أشعر به ظاهر اللفظ فعند انتفاء
هذا الشرط لم يكن إنزال المتشابه جائزا قلت لا شك أن إنزال المتشابه غير مشروط
بأن يكون الدليل المبطل للظاهر معلوما للسامع بل هو مشروط بأن يكون ذلك
الدليل موجودا في نفسه سواء علمه السامع لذلك المتشابه أو لم يعلمه وإذا كان
كذلك فما لم يعلم السامع أنه ليس في نفس الأمر دليل مبطل لذلك الظاهر لا يمكنه
إجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل المبطل للظاهر عدم العلم
بالدليل المبطل لأنا بينا في الكتب الكلامية أنه لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدم
الشيء وإذا كان كذلك فلا ظاهر يسمعه إلا ويجوز أن يكون هناك دليل عقلي أو نقلي
يمنع من حمله على ظاهره وإذا كان كذلك على هذا التجويز فإنما لم يقع الوثوق بشيء من الظواهر
على مذهب المعتزلة البتة ولما بينا ضعف هذه الطرق فالذي نعول عليه في المسألة أن
الصادق أكمل من الكاذب والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى [illegible] ونعوذ بالله
كاذبا لكان الواحد منا حال كونه صادقا أفضل وأكمل من الله تعالى وذلك معلوم
البطلان بالضرورة فوجب القطع بكون الله تعالى صادقا وهو المطلوب السابع في
الرسول عليه السلام قال الإمام رحمه الله دليل صدقه دلالة المعجز على صدقه مع استحالة
ظهور المعجز على الكذابين لأن ذلك لو كان ممكنا لعجز الله عن تصديق رسوله ولقائل أن يقول
لو كان يلزم من إقدار الله تعالى على إظهار المعجز على الكاذب عجزه تعالى عن تصديق
الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم إقداره عليه عجزه فلم كان أحد العجزين

عنه اولى من الآخر وايضا فاذا فرضنا ان الله قادر على اقامة المعجز على الكاذب فمع هذا
الفرض اما ان يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون فان امكن بطل قوله انه يلزم من قدرة الله تعالى
على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسول وان لم يمكن ذلك فكما انه يلزم العجز
لان العجز انما يتقرر عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه الامر ان الله تعالى لا يوصف بالعجز عن خلق
نفسه وايضا فاذا استحال ان يقدر الله تعالى على تصديق رسوله الا اذا استحال منه اظهار
المعجز على يد الكاذب فجاز بطلانه او لا ان ذلك هل هو محال ام لا وان لا يستدل بامتناع
على تصديق الرسل على عدم قدرته على اظهاره على الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع
وهو دور وايضا فانا اذا علمنا ان ذلك غير ممتنع لانه من قبيل العصا [illegible] لما كان مقدورا لله تعالى
ممكنا في نفسه ولم يصح من الله تعالى الخلف في شيء من الاوقات وشيء من الجهات صار حال من يدعي
كاذبا انا رسول الله بمنزلة [illegible] الحكم ممتنعا والمعدوم مقدورا [illegible] ذلك المعجز
يدل على كونه صادقا في ادعاء الرسالة قطعا وعلى صدقه في كل ما يخبر عنه عم [illegible]
ان الرجل لما ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه في ادعائه وهو كونه رسولا
لا على صدقه في غير ادعائه فان الرسول ما ادعى كونه صادقا في جميع الامور ولا نعلم انه
ادعى الصدق في كل الامور فان هذا المطلوب لا يتم الا باقامة الدلالة على انه ادعى كونه
صادقا في جميع ما يخبر عنه ثم اقام المعجز عليه وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على ادعاء الرسالة
وكثير من العلماء اختلفوا في جواز الصغائر على الانبياء بل جوز بعضهم الكبائر عليهم واتفقوا
على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال ان ظهر المعجز عقيب ادعاء الصدق في كل ما يخبر عنه
وجب الجزم بصدقه في الكل والا فمجرد المدعى الخامس خبر كل الامة عن الشيء يجب ان
يكون صدقا لقيام الدلالة على ان الاجماع حجة السادس خبر الجمع العظيم عن الصفات العامة
تعلوهم من السهو والنقص لا يجوز ان يكون كذبا واما الجمع العظيم البالغ الى حد التواتر
اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء غير ما اخبر عنه صاحبه ولا بد وان يقع فيها ما يكون صدقا ولذلك
نقطع بان في الاخبار المروية عنه عليه السلام على سبيل الآحاد ما هو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه
السابع اختلفوا في ان القرائن هل تدل على الصدق والجزم ام لا فذهب النظام وامام الحرمين
والغزالي اليه والباقون انكروه واحتج المنكرون بامرين احدهما ان الخبر مع القرائن
التي يذكرها النظام لو افاد علما لما جاز انكشافه عن الباطل لكن قد انكشف عنه لانا قد

قد علمنا ان الخبر عن موت انسان مع القرائن التي يذكرها النظام من البكاء عليه والصياح
واحضار الجنازة والاكفان قد ينكشف عن الباطل فقال انه اغمي عليه او لحقته سكتة
واظهر ذلك ليعتقد السلطان موته ولا يقتله فبان ان هذه القرائن لا تفيد العلم الثاني
لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لجاز ان لا يقع العلم عند خبر التواتر لفقد تلك القرائن
ولما لم يجز ذلك بطل قوله الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب ذلك عند كل خبر
واحد كما ان الخبر المتواتر لما افضى الى العلم في موضع افضى اليه في كل موضع والجواب عن الاول
ان الذي ذكرتموه لا يدل الا على ان ذلك القدر من القرائن لا يفيد العلم ولا يلزم منه ان لا يحصل العلم
من القرائن لان القرائن [illegible] خاصة لا [illegible] في كل الصور وعن الثاني ان
النظام يلتزم ويقول خبر التواتر ما لم يحصل فيه القرائن لا يفيد العلم ومن ينكر القرائن
يعلم ان جمعهم جامع من رغبة او رهبة والناس يعلمون ذلك لكن لا يلزم من قولنا
القرائن تفيد العلم [illegible] هي المفيدة [illegible] ان يكون هي المفيدة للعلم مطلقا ويجوز
انفكاك خبر عنها وعن الثالث ان خبر الواحد انما يفيد العلم لا لذاته بل المجموع القرائن
فمتى حصل ذلك المجموع مع اي خبر كان افاد العلم وايضا فان العلم الحاصل عقيب خبر
التواتر عندكم حاصل بالعادة فيجوز ايضا ان يكون حصوله عقيب القرائن بالعادة
فاذا كان كل الاخبار ان يكون [illegible] وان كانت تختلف في التواتر والمختار
ان القرائن قد تفيد العلم الا ان القرائن لا تفي العبارات بوصفها فقد تحصل امور نعلم
بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلا او وجلا مع انا لو حاولنا التعبير عن جميع
تلك الامور لعجزنا عنه والانسان اذا اخبر عن كونه عطشانا فقد يظهر على وجهه ولسانه
من امارات العطش ما يفيد العلم بكونه صادقا والمريض اذا اخبر عن الم في بعض اعضائه
مع انه يصيح ويظهر عليه علامات ذلك الالم ثم ان الطبيب يعالجه بعلاج لو لم يكن المريض
صادقا في قوله لكان ذلك العلاج فاسدا فههنا يحصل العلم بصدقه وبالجملة فكل
من استقرأ العرف عرف [illegible] في الاخبار [illegible] القرائن فبان ان الذي قاله
النظام حق العاشر في الطرق الفاسدة وهي خمسة الاول اذا اخبر واحد بحضرة الرسول
عليه السلام عن شيء والرسول [illegible] ما انكر عليه [illegible] دل ذلك على كون ذلك الخبر صدقا
والجواب ان [illegible] ان يكون خبرا عن امر يتعلق بالدين او بالدنيا فان كان عن
الدين فسكوته عليه السلام عن الانكار يدل على صدقه لكن بشرط احدهما ان لا يكون قد تقدم

بيان ذلك الحكم والثاني أن يجوز تغير ذلك الحكم عما سبق   وأما وجه اعتبار هذين الشرطين
لأن بيان الحكم لو تقدم وأمنا عدم تغيره كان ما سمعوه من البيان ما يغني عن استئناف
البيان ولهذا لا يلزمه عليه السلام تجديد الإنكار حالا بعد حال على الكفار وأما
القسم الثاني وهو الخبر عن أمر يتعلق بالدنيا فسكوته عليه السلام يدل على الصدق
بأحد شرطين أحدهما أن يستشهد بالنبي عليه السلام ويدعي علمه بالخبر عنه وثانيهما
أن يعلم الحاضرون علم النبي عليه السلام بتلك القصة فمع كل واحد من هذين الوجهين يجب
صدق الخبر لأن سكوت الرسول ههنا موهم للتصديق فلو كان المخبر عنه كاذبا لكان
الرسول قد أوهم تصديقه وإنه غير جائز فأما إذا علمنا أن الرسول عليه السلام
لا يعلم المخبر عنه أو جوزنا ذلك لم يلزم حينئذ من السكوت عن التكذيب حصول التصديق
لأنه عليه السلام سكت لكونه متوقفا في الأمر الثاني ما لو أخبر الواحد بحضرة جماعة
كثيرة عن شيء بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان ذلك دليلا على صدقه لأنهم
إما أن يكونوا سكتوا مع علمهم بكذبه والأول باطل لأن الداعي إلى التكذيب قائم والصارف
زائل ومع حصول هذين الشرطين يجب الفعل فلما لم يوجد دل على أنهم لم يعلموا كذبه
وإنما قلنا أن الداعي حاصل لأن من استشهد على خبر كذب فإن أراد الصبر على التكذيب
وجد من نفسه مشقة على ذلك الصبر وذلك يدل على حصول الداعي وإنما قلنا لا صارف
فلأن ذلك الصارف إما رغبة أو رهبة والجمع العظيم لا يضمهم من الرغبة والرهبة
ما يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لا يجتمعون على كتمان ... العظيمين
وأما القسم الثاني وهو أن يقال سكتوا لعدم علمهم بكذب القائل فباطل لأنه يبعد في
الجمع العظيم أن لا يطلع واحد منهم عليه واعلم أن هذا الطريق لا يفيد القطع بالعلم لأنه
لا يمكننا القطع بامتناع اشتراك الجماعة الذين حضروا في رغبة أو رهبة مانعة من السكوت
وإن سلمنا ذلك لكن لا يستبعد غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا أو ربما لم يتعلق همهم
غرض فلم يبحثوا عنه الثالث زعم أبو هاشم والكرخي وتلميذهما أبو عبد الله البصري
أن الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحة الخبر وهذا باطل لوجهين الأول
أن عمل كل الأمة بموجب الخبر لا يتوقف على قطعهم بصحة ذلك الخبر يوجب أن لا يدل على
صحة الخبر أما الأول فلأن العمل بخبر الواحد واجب عند الكل فلا يكون عملهم به
موقوفا على القطع به وأما الثاني فلأنه لما لم يتوقف عليه لم يلزم من ثبوته ثبوته
والثالث أن علمهم بمقتضى ذلك الخبر يجوز أن يكون لدليل آخر لاحتمال قيام الأدلة الكثيرة
على المدلول الواحد احتجوا بأن المعلوم من عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته
أن يعمل بمدلوله بعضهم ويتعلل الآخرون في الجواب هذه العادة ممنوعة

من الدليل اتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن ... والعقل الزيادة فعلى
السادس قيل توفر الدواعي على إبطاله يدل على الصحة كخبر الغدير والمنزلة فإنه
سلم نقلهما في زمان بني أمية مع توفر دواعيهم على إبطالهما وهذا أيضا ليس بشيء
لاحتمال أنه كان من باب الآحاد ثم اشتهر فيما بين الناس بحيث عجز العدو عن
إخفائه ولأن الصوارف من جهة بني أمية ولئن حصلت فالدواعي من جهة
الشيعة حصلت ولأن الناس إذا منعوا من إفشاء فضيلة إنسان كان بحثهم
وحرصهم على ذكر مناقبه أشد السابع إذا لم يعمل الكل مع اعتقاد كثير من الفقهاء
المتكلمين في تصحيح خبر المتكلمين الإجماع وأمثاله بأن الأمة فيه على قولين منهم
من احتج به ومنهم من اشتغل بتأويله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو
ضعيف أيضا لاحتمال أن يقال إنهم قبلوه كما يقبل خبر الواحد وتكلم أصحاب
عنه بأن خبر الواحد إنما يقبل في العمليات لا في العلميات وهذه المسألة علمية فلما
قبلوا هذا الخبر فيها دل على اعتقادهم صحته والجواب لا نسلم أن كل الأمة
قبلوه بل كل من احتج به في الإجماع طعن فيه بأنه من باب الآحاد ولا يجوز التمسك
به في مسألة علمية بل هب أنهم ما طعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن
من جهة واحدة عدم الطعن مطلقا والله أعلم القسم الثالث في الخبر
الذي يقطع بكونه كذبا وهو أربعة الأول الخبر الذي ينافي وجود ما علم
بالضرورة سواء كان العلم بالضرورة حسا أو وجدانا أو بديهيا ومن هذا
الباب قول القائل الذي يكون قطعا أنا كاذب في هذا الخبر كذب لأن المخبر عنه
بكونه كاذبا إما أن يكون الأخبار التي وجدت قبل هذا الإخبار أو هذا الخبر
والأول باطل لأن تلك الأخبار ما كانت كذبا فالحكم عليها بكونها كاذبا
فيها كذب والثاني باطل لأن الخبر عن الشيء متأخر في الرتبة عن المخبر فإن جعلنا
الخبر عن المخبر عنه لزم تأخر الشيء عن نفسه في الرتبة وهو محال الثاني الخبر
الذي يكون مخبره على خلاف الدليل القاطع ثم ذلك الخبر إما أن يحتمل تأويلا صحيحا
أو لا يحتمله فإن احتمله فإما أن يحتمل تأويلا قريبا أو بعيدا فإن كان قريبا
جاز أن يكون النبي عليه السلام قد تكلم به لأجل ذلك المعنى كما في متشابهات الكتاب
وإن كان بعيدا فحكمه حكم ما لا يحتمله وأما ما لا يحتمله فإنه كذب أو زيادة أو نقصان يصحح الكلام

فيه فانه لم ينقل وكل المنقول فيها لا ينقل الينا وبلا لنا ليس هو في الحقيقة داخل تحت
القسم الثاني الامر الذي لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين
به كاصول الشرع او لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة او لهما جميعا كالمعجزات ومثله
لو وجد لكن لا يعلم كونه والكلام مع الشيعة فانهم جوزوا في مثل هذا الشيء ان لا يظهر لاجل
الخوف والتقية لسنا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يكون بين البصرة وبغداد بلدة اعظم منهما
مع ان الناس ما اخبروا عنها ولجوزنا ان يكون الرسول عليه السلام اوجب صلوات لكن الامة
ما نقلت الا خمسة ولما كان ذلك باطلا الا تكذيبا لما ادى الله فان قيل هذا الكلام ظلم لان
العلم بعدم هذه الامور اما ان يكون موقوفا على العلم بانه لو كان لوجب نقله او لا يكون
موقوفا عليه فان كان الاول وجب ان يكون الشاك في الاصل شاكا في هذه الفروع لكن الناس
كما يعلمون في الضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون بالضرورة عدم بلدة بينهما اكبر منهما
والعلم الضروري لا يكون متوقفا على العلم النظري وان كان الثاني فحينئذ العلم بعدم هذه
البلدة غير موقوف على العلم بانها لو كانت لنقلت ولا يلزم من عدم هذا عدم ذاك فلما
توقف العلم بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتم في مسالة واحدة
ولا يلزم من حصول الحكم في مسالة واحدة على قولكم حصوله في كل الصور على رد قولكم
فان قيس سائر الصور على هذه الصورة فحينئذ يكون ذلك قياسا لا يفيد اليقين لاحتمال ان
يكون فيه فارق فان قولنا اصل الفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع ثم الذي نبين
ان الامر ليس كذلك في كل الصور ما من صورة منها الا ان اخراج الامامة وبينهما اظهر الامور
واختلافاتهم ان ذلك لم ينقل بالتواتر وبانها التوابع مثل الصلوة من رفع اليدين
والجهر بالتسمية كل ذلك امور ظاهرة مع انها لم تنقل نقلا متواترا وبالجملة انشقاق
القمر وتسبيح الحصى واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين الاصابع
امور عظيمة ثم انها لم تنقل بالتواتر فان قلت ذلك لانهم استغنوا بنقل القرآن عن
نقلها قلت لا نسلم حصول الاستغناء بنقل القرآن لان كون القرآن معجزا امر لا يعرف الا بدقيق
النظر والامر بكون هذه الاشياء معجزات علم ضروري فكيف يعم احدهما بعام الاخر فلي
سلم لا نزاع في حصول الفائدة في هذه الجهة ولكن لما كان القرآن دليلا قاطعا جاز ان يصير
ظهوره واشتهاره سببا لفتور الدواعي عن نقل سائر المعجزات وان كانت اظهر من القرآن

فقول ملي لا يجوز ان يقال المراد له قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين [illegible] خبر
الغدير والمنزلة على امامة علي بن ابي طالب وان كان حجة الا ان ذلك ليس لعموم
الدواعي عن نقل النص الجلي وان اقاصيص الاشياء المتقدمين والملوك الماضية
ما نقلت نقلا متواترا وهو ينقض قولكم والجواب قوله العلم بعدم الواقعة العظيمة
اما ان يتوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت او لا يتوقف قلنا يتوقف عليه قوله العلم بعدم
بلدة بين البصرة وبغداد اكبر منهما علم ضروري فحينئذ العلم بذلك نظري والضروري
لا يستفاد من النظري قلنا لا نسلم انه ضروري ولذلك فان كل من ادعى ان هذه البلدة
اذا قيل له كيف عرف عدمها لا بد وان يقول لانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها
كما اشتهر خبر بغداد والبصرة فعلمنا ان ذلك العدم مستفاد من هذا الاصل قوله ما
ذكرتم في مسالة واحدة قلنا لم نذكر ذلك في المسائل الاحصاء ولكنا ننبه بل للتنبيه على العلة عن
الكلمة قوله ينتقض بالامامة قلنا اختلف اصحابنا في الجواب عنه على وجهين الاول وهو قول
القاضي انه يذكر لعل المؤذن كان يعود مرة وسمي اخرى فانه ليس كان نجما ان ينقل بالتواتر
كونه كذلك بل يحتمل ان الماوردي روى بعض ما راى اهل الباقي لاعتقادهم ان الساهل
فيه هذا الباب سهل لا يتعلق به غرض اصلاح الدين نقضا وابانا والثاني لعلمهم
ان هذه المسالة من الفروع التي لا يوجب الخطأ فيها كفرا ولا بدعة فلذلك تساهلوا فيها
ولما تساهلوا فيها لسواه فيما شاهدوه لا سيما وكانوا مستعملين للحروب العظيمة
والذين شاهدوها في زمان الرسول عليه السلام قلوا فصارت الرواية من باب الاحاد
واما اختلافهم في الجهر بالتسمية فيها ايضا جوابان الاول ولعل اخلفه كان يحلفنا الثاني
انه عليه السلام كان اذا ابتدأ بالقراءة اخفى صوته ثم يعلو صوته على التدريج وعلى هذا
التقدير يجوز ان يسمع جهرا بالتسمية القريب دون البعيد اما سائر المعجزات فلعلها لعل
الذين شاهدوا تلك الاشياء كانوا قليلين لاجرم ما حصل النقل المتواتر واما الذين سمعوا
النص الجلي في الامامة فان كانوا قليلين صارت الرواية من الاحاد ولا يكون حجة قطعية وان كانوا
بالغين حد التواتر وجب ظهور النقل واما اقاصيص سائر الاشياء فانما لم ينقل بالتواتر لانه
لا يتعلق بها غرض اصلاح الدين بخلاف النص الجلي في الامامة السابع الخبر الذي [illegible]
[illegible] ثم استقرت الاخبار واذا فتش عنها فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة

علم انه لا اصالة له وان اتفق غير الصحابة حتى لم يكن فيها سوى الاحاد فانه يجوز ان يروى
احدهم ما لم يوجد عند غيره والله اعلم مسئلة في ان الاخبار المروية عن الرسول عليه السلام
بالاحاد وقع فيها ما يكون كذبا ويدل عليه وجوه الاول الكذب عليه اما المقام الاول
فالذي يدل عليه وجوه احدها ما روي عنه عليه السلام انه قال سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا
فلا بد ان يكون قد كذب عليه وان كان كذبا فقد كذب عليه ايضا وثانيها انه قد حصل في
الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول ولا يحتمل التأويل واذا كان ذلك كذلك حصل القطع بكونه
كذبا وثالثها ما روي عن شعبة ان نصف الحديث كذب اما المقام الثاني وهو سبب الكذب
فاعلم ان ذلك اما ان يكون من جهة السلف او من جهة الخلف اما السلف فهم منزهون عن تعمد
الكذب الا انه لو وقع ذلك لوقع على وجوه احدها ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل
مكان اللفظ لفظا اخر لا يطابقه في معناه وهو يرى انه يقوم مقامه وثانيها انهم لا يكتبون
الحديث في الحال فاذا تقدم العهد ربما نسي اللفظ فابدل به لفظا اخر وهو يرى انه ذلك اللفظ
المسموع وربما نسي زيادة يصح بها الخبر وثالثها انه ادرك الرسول وهو يروي متن الخبر ولم يدرك
اسناده فيظن ان الخبر من جهته عليه السلام ولهذا كان عليه السلام يستأنف الحديث اذا احس
بداخل ليكمله له ونورد لذلك ما روي انه عليه السلام قال الشوم في ثلثة المرأة والدار والفرس فقالت عائشة
انما قال رسول الله ذلك حكاية عن غيره ورابعها انه ربما خرج الحديث على سبب وهو مقصور
عليه ويصح معناه به وما هذا سبيله يشبه ان يروى مع سببه فاذا لم يذكر سببه اوهم
الخطأ كما روي انه عليه السلام قال التاجر فاجر فقالت عائشة نعم انما قال ذلك في تاجر
دلس وخامسها ما روي ان ابا هريرة كان يروي اخبار النبي عليه السلام وكعب يروي اخبار اليهود
والتابعون ربما اشتبه عليهم ذلك فرووا في الخبرين ما سمعوا من هذا وما سمعوا من
كعب واما سبب الكذب في الاخبار من جهة الخلف فوجوه احدها ان الملاحدة وضعوا
الاباطيل ونسبوها الى الرسول عليه السلام تنفيرا للعقلاء عنه كما روي ذلك عن عبد الكريم بن ابي
العوجاء وثانيها ما نقل ان الامامية يسندون الى الرسول عليه السلام كل ما صح عندهم عن بعض
ائمتهم قالوا لان جعفر بن محمد قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله
فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله وثالثها ان يكون الراوي يرى الكذب
المؤدي الى صلاح الامة فان من جوز هذه الكرامية انه اذا صح المذهب جاز وضع الاخبار فيه لان ذلك

ذلك سبب لترويج الحق فجاز ان يكون جائزا ورابعها الرغبة كما وضعوا في اسناد دولة بني العباس
اخبارا في النص على امامة العباس وولده والله اعلم مسئلة في تعديل الصحابة ومذهبنا
الاصل فيهم العدالة الا عند ظهور المعارض الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقوله والسابقون الاولون اما السنة فقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله لا تسبوا اصحابي وقوله لو انفق احدكم
ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم
النظام في الطعن فيهم على ما نقله الجاحظ عنه في كتاب الفتيا وتحرير ذلك مجملا ومفصلا
اما مجملا فانه روي من طعن بعضهم في بعض اخبار اكثر من ان نفصلها وقال ان بعض الصحابة
يقدح في البعض وذلك يقتضي توجه القدح اما في القادح ان كان كاذبا واما في المقدوح فيه
ان كان القادح صادقا والجواب مجملا ان الايات والاخبار الدالة على سلامة احوال الصحابة عن
المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا ان نحسن الظن بهم الى ان يقوم دليل قاطع على الطعن
فيهم واما هذه المطاعن التي ذكرتموها فمروية بالاحاد فان صدقت رواة الاحاد فيها صدقت
هذه المطاعن وان صحت فسدت هذه المطاعن ايضا حمل الفقهاء هذه المطاعن
من غير جهة على الاصل الذي ذكرناه سليما واما الطعن الخاص فنحن نتكلم على ان يخصص الكتاب
الواحد لا يجوز وقد تقدم القول فيه اما قولهم الظاهر ان هذه الالفاظ ليست الفاظ الرسول
فلنا ان الظاهر من حال الراوي لعدالته [illegible] بها الفاظ الرسول [illegible] ظاهرا
والله اعلم القسم الثاني الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقا او كذبا وفيه ابواب
الباب الاول في اقامة الدليل على انه حجة في الشرع اختلف الناس فيه
فالاكثرون جوزوا التعبد به عقلا والاقلون منعوا منه عقلا اما المجوزون فمنهم من قال
بوقوع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والذين قالوا بوقوع التعبد به اجمعوا على ان الدليل
السمعي دل عليه واختلفوا في ان الدليل العقلي هل دل عليه فذهب القفال وابن سريج
وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان دليل العقل دل على وقوع التعبد به اما الجمهور
منا ومن المعتزلة كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا على ان دليل التعبد به
السمع فقط وهو قول ابي جعفر الطوسي من الامامية اما الذين قالوا لم يرد التعبد به
فمنهم من توقف لانه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة والثاني
انه جاء في الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة والثالث ان الدليل العقلي قام على

امتناع العمل به ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم
صحته كما في الفتوى وفي الشهادات وفي الامور الدنيوية لنا النص والاجماع والسنة المتواترة
والقياس والمعقول اما النص فوجهان الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر باخبار الطائفة والطائفة
ههنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى وجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم العلم وجب
العمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته وانما قلنا انه اوجب الحذر عند اخبار الطائفة لانه
اوجب الحذر بانذار الطائفة والانذار هو الاخبار وانما قلنا اوجب الحذر بانذار الطائفة
لقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وذلك
في حق الله تعالى محال واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على المجاز وذلك لان الترجي طالب
للشيء فاذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل هذا اللفظ على الطلب فيلزم ان يكون الله تعالى
طالبا للحذر وطلب الله هو الامر فثبت ان الله تعالى امر بالحذر عند انذار الطائفة و
انما قلنا ان الانذار هو الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف
فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة وانما قلنا ان الطائفة ههنا عدد
لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلاثة فرقة والله تعالى اوجب على كل فرقة ان يخرج منها طائفة
والطائفة من الثلاثة واحد او اثنان وقول الواحد او الاثنين لا يفيد العلم وانما قلنا
انه تعالى لما اوجب الحذر عند خبر العدد الذي لا يفيد قولهم العلم وجب العمل به لان الحذر
فيما اذا فعلوا فعلا وروى الراوي لهم خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فاما ان يجب عليهم
تركه عند سماع ذلك الخبر او لا يجب فان وجب فهو المراد من وجوب العمل المقتضي لذلك الخبر
واذا ثبت وجوب العمل المقتضي لذلك الخبر في هذه الصورة وجب العمل به في سائر الصور ضرورة
انه لا قائل بالفرق وان لم يجب الترك لم يكن الحذر واجبا وذلك ينافي ما دللنا عليه من وجوب
الحذر فان قيل لا نسلم انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطائفة قوله اما قوله تعالى لعلهم
يحذرون فلما سلم انه لا يمكن حمله على ظاهره فلم قلتم انه يجب حمله على ذلك المجاز و
لم لا يجوز حمله على مجاز آخر لا بد فيه من الدليل سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن لا نسلم
ان الانذار هو الاخبار فان الانذار من جنس التخويف فيصح حمله ههنا على التخويف الحاصل
من الفتوى بل هذا اولى لانه اوجب التفقه لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى
لا في الرواية فان قيل حمله على الفتوى متعذر لوجهين الاول انا لو حملنا على الفتوى

يختص لفظ العموم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له ان يعمل بفتوى المجتهد لكن الذي يدل
على جوازه ان الآية مطلقة في وجوب انذار العموم سواء كانوا مجتهدين او لم يكونوا كذلك
اما الوجه الثاني على رواية الخبر لا يمكن هنا ذلك لان الخبر كما يرويه غير المجتهد فقد يرويه ايضا
المجتهد الثالث ان شرط المجتهد ... والسامع لخبر يدل على ان سامعه في النار
بعد اخرى بخبر مخوف ولا معنى للانذار الا ذلك فصح وقوع لفظ الانذار على الرواية
ثم بعد ذلك نقول لا يخلو اما ان لا يقع اسم الانذار على الفتوى او يقع فان لم يقع فقد حصل
الغرض من ان المراد من الانذار الرواية لا الفتوى وان وقع لم يجز حمله حقيقة فيهما دفعا
للاشتراك بل يجب حمله حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف وعلى هذا التقدير يكون الانذار
شاملا للرواية والفتوى جميعا وذلك ما اعتبرنا قلت الجواب انه كما يلزم من حمل الانذار
على الفتوى تخصيص لفظ العموم بغير المجتهد يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ العموم
بالمجتهد اجماعا على انه لا يجوز للعامي ان يستقل بسماع الحديث والاستدلال به فلم كان ما علكم
كما انه يلزم علينا فعليكم بالترجيح ثم انه لا يجوز لان غير المجتهد اكثر من المجتهد والمقلد فكلما
كان اكثر كان اولى عن الثاني انه اذا كان المراد من الانذار القدر المشترك بين الفتوى والرواية
والمأمور به اذا كان حقيقة فيه سوى كذا لم يكن الوفاء بمقتضى الامر الا باتيان صورة
واحدة من تلك الصور لانه اذا كان المطلوب ادخال القدر المشترك بين الفتوى والرواية
في الوجود وذلك المشترك يحصل في الفتوى لان القول بالفتوى يحصل فيكفي العمل بمقتضى
النص ولا يبقى للنص دلالة على وجوب العمل بالرواية سلمنا ان المراد من الانذار رواية الخبر فقط
ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد رواية اخبار الاولين وكيفية ما فعل الله بهم لان سماع اخبارهم
رواية الخبر يقتضي الاعتبار على ما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب او يكون
المراد منه التنبيه على وجوب النظر والاستدلال سلمنا ان الآية تقتضي وجوب الحذر عند
خبر الطائفة فلم قلتم ان الطائفة اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلاثة فرقة
والخارج من الثلاثة واحد او اثنان قلنا لا نسلم ان كل ثلاثة فرقة فما الدليل الذي يدل على
ذلك وجهان الاول انه تعالى سمى السبعين فرقة واحدة لا فرقا ولو كان كل ثلاثة فرقة
لما كانت السبعين فرقة واحدة بل فرقا الثاني انه اوجب على كل فرقة ان يخرج منها
طائفة للتفقه ولو كان كل ثلاثة فرقة لوجب ان يخرج من كل ثلاثة واحد وذلك باطل بالاتفاق
سلمنا ان الطائفة اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم فلم قلتم انه يقتضي وجوب الحذر بقول عدد لا يفيد

قولهم العلم حوادث ان الطائفة عندكم اسم للواحد والاثنين وقوله لينذروا قومهم ضمير الجمع
والحمل على الجمع على ما تقدم فاذن قوله ولينذروا ليس عائدا الى كل واحد من تلك الطوائف
بل الى مجموعها فلم قلتم ان مجموع تلك الطوائف ما بلغوا حد التواتر سلمنا ان الآية تقتضي وجوب
الحذر عند خبر من لا يفيد قوله العلم فلم قلتم انها تقتضي وجوب العمل بذلك الخبر فانا انما
نوجب عليهم ذلك الترك للاحتياط حتى انه لو كان عاميا وجب عليه التضرع الى المفتي فان اذن له
جاز له العود اليه وان كان مجتهدا نظر في سائر الادلة فان وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك
الفعل امتنع منه والا جاز له العود اليه والجواب قوله لم قلتم انه يفيد وجوب الحذر
قلنا الكلمة ... الاول انه لا يجوز حمله على ظاهره فوجب حمله على الاخرى قوله لم قلتم ليس ههنا
مجاز اخر قلنا لان الاصل عدم المجاز فاذا وجد هذا المجاز الواحد فالظاهر عدم سائر
المجازات الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون يقتضي ان يكون يحذرون في حقهم والحذر هو
من المضرة والفعل الذي يقتضي خبر الواحد المنع منه قد لا يكون ضررا في الدنيا ولا بد ان يكون
مضرا في الاخرة والا لم يكن الحذر حكما ولا معنى لمضرة الاخرة الا العقاب فاذا كان فعل
يحذر عنه وجب ان يكون بحال يستحق العقاب على فعله ولا معنى لقولنا خبر الواحد حجة الا
هذا القدر الثالث ان قوله تعالى لعلهم يحذرون ان لم يقتض وجوب الحذر فلا اقل من ان يقتضي
حسن الحذر وذلك يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والخصم سلم فساد مجموع ما بعده قوله لا يجوز
ان يكون المراد الفتوى قلنا للوجهين المذكورين احدهما انا لو حملناه عليه لزم تخصيص
القوم بغير المجتهد وقوله ولو حملناه على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلت لا اسلم فان
الخبر كما يرويه المجتهد فقد يرويه لغير المجتهد بل يجوز ان يرويه المجتهدان ليتمسك به ولكن
ينتفع به من وجوه احدها انه ينزجر عن فعله ويصير ذلك داعيا له الى التضرع الى الله
وربما الحب عنه واطلع على معناه الوجه الثاني انا نحمله على القدر المشترك قوله يكفي
في العمل به نوعه ... واحد قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه رتب
وجوب الحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فوجب كون هذا القدر المشترك
علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت هذا المسمى الثاني ان قبل ورود هذه الآية
ما كان يقال لمن امر بسؤال الفتوى واذا ... وما كان ... فان كان كذلك لم يجز حمل هذه

الآية عليه ولكان ذلك تكرارا من غير فائدة وان قلتم انه كان قد ورد اوجب حمله
على الامر بالصور يعني والارشاد الاحتمال الى الآية وهو خلاف الاصل قوله لم لا يجوز
ان يكون المراد من الانذار رواية الاخبار ... قلنا الجواب عنه كما تقدم على السؤال
الاول قوله لم قلتم ان كل ثلث فرقة قلنا لان الفرقة في اصل اللغة تحمل من فرق وفرق
كالقطعة من قطع او قطع وكلما حصل الفرق او التمييز صح كان فرقة كما ان كلما
حصل القطع المقطع منه كان قطعة ولذلك سمى ... تعالى فرقتها واذا
كان كذلك فالفرقة تقع على كل واحد من الاشخاص حقيقة الا انا خصصناها في هذه
الآية بالثلاثة حتى يمكن خروج الطائفة عنها فوجب ان يبقى حقيقة في الثلاثة قوله اصحاب
الشافعي فرقة واحدة قلنا ذلك لانهم بحسب المذهب اتحدوا عن غيرهم فلا جرم هذا
الافراد سموا فرقة واحدة المختصة بحسب التمييز فهم فرق قوله الله تعالى اوجب على كل فرقة
ان يخرج منها طائفة للتفقه ولا يجب ذلك على كل بلدة فلما ترك العمل به في حق هذا الحكم
فبقي معمولا به في الباقي قوله لم لا يجوز ان يكون المراد ان يتفق جميع الطوائف من قومهم قلنا
هذا باطل لقوله اذا رجعوا اليهم انه لا يجوز ان يتعالى ولا ان يرجع الى ذلك الموضع
كان فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة ما كانت تعد بتلك الفرقة ولا يمكن ان يتعالى طائفة
منهم الى كل الفرق بل انما يمكن رجوعها الى فرقتها الخاصة قوله الضمير في قوله ولينذروا
ليس ضمير الواحد والاثنين قلنا هذا الا انه تعالى قابل مجموع الطوائف بمجموع القوم
فيوزع البعض على البعض قوله لم قلتم انه يدل على وجوب الترك بذلك الخبر قلنا
لما تقدم قوله يجب عليه الترك الى الحال الذي يستفتي ان كان عاميا ولتأمل ان كان
مجتهدا قلنا هذا باطل لان العامي لا يجوز له الاقدام على الفعل الا بعد ان علم
ان لا جواز ذلك الفعل من جهة المفتي ومتى علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء
مرة اخرى واما المجتهد فان كان خبر الواحد حجة عليه فهو المطلوب وان لم يكن
دليلا لم يجب عليه التوقف لانعقاد الاجماع على ان الذي لا يكون دليلا لا عبرة عن فعل
ما ينبغي له جواز فعله بدليل متقدم والله اعلم المسلك الثاني لو وجب في خبر الواحد
ان لا يقبل لما كان خبر الفاسق ... لا يكون فاسقا لكنه يجالسه فلم
يجب في خبر الواحد ان لا يقبل واذا لم يجب ان لا يقبل جاز قبوله في الجملة وهو المقصود

بيان الملازمة ان كون الراوي واحدا امر لازم لشخصه المعين يمتنع خلوه عنه
واما كونه فاسقا فهو وصف عرضي يطرأ ويزول واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم
والآخر عرضي مفارق كان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا الى
اللازم لانه كان حاصلا قبل حصول المفارق فوجب اضافة ذلك الحكم وحين جاء المفارق كان
ذلك الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة اخرى محال فيستحيل اسناد
ذلك الحكم الى ذلك المفارق وبيانه يستقبح ان يقال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم
عنده لان الموت لما كان وصفا لازما وكان مستقلا بامتناع صدور الكتابة عنه لم
يجز تعليل امتناع الكتابة بالوصف الطارئ وهو عدم الدواة والقلم وانما قلنا انه
معلل به لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبيين مرتبا
على كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المناسب يقتضي كونه معللا به [illegible]
ولا شك ان الفسق يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرنا ان خبر الواحد لو وجب ان لا يقبل
لكان معللا بانه لا يقبل خبر الفاسق لكونه فاسقا وبينا انه معلل به لا بخبر الواحد لان يجب ان
لا يقبل فهو اذن يفوت الحكمة ومن الناس من تمسك بالآية على وجه آخر وهو انه تعالى
امر بالتبيين بشرط ان يكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط
فوجب ان لا يجب التبيين اذا لم يوجد مجيء الفاسق فاذا جاء غير الفاسق ولم يجب التبيين فاما ان
يحكم بالرد وهو باطل والا كان خبر العدل اسوأ حالا من خبر الفاسق وهو باطل بالاجماع
فيجب القبول وهو المطلوب المسلك الثالث السنة المتواترة وهو ما روي انه عليه السلام
كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام مع ان كل واحد منهم واحد والرسل ما كانوا
بالغين حد التواتر واعترض ابو الحسين البصري على هذه الدلالة بسؤال وهو ان ما كان يبعثهم
الى القبائل للفتوى او لرواية الخبر الاول والثاني ممنوع بيانه ان العوام في القبائل كانوا
اكثر من المجتهدين وكانت حاجتهم الى الفتوى اشد من حاجتهم الى من يروي لهم خبرا يجتهدون
فيه وبالجملة فهذا الاحتمال ليس ابطاله يمكن الا بعد قيام الدلالة على قطع هذا الاحتمال
حينئذ الاستدلال المسلك الرابع العمل بخبر الواحد الذي لا يقطع بصحته مجمع عليه
بين الصحابة فيكون العمل به حقا انما قلنا انه مجمع عليه بين الصحابة لان بعض الصحابة عمل بالخبر
الذي لا يقطع على صحته ولم ينقل عن احد منهم انكار على فاعله وذلك يقتضي حصول الاجماع

وانما قلنا ان بعض الصحابة عمل به لوجهين الاول وهو انه روي بالتواتر ان يوم السقيفة
لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع انه مخصص
لعموم قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قبلوه ولم ينكر عليه احد ولم
يقل له احد كيف تحتج علينا بخبر لا نقطع بصحته فلما لم يقل احد منهم ذلك علمنا ان ذلك كان
كالاصل المقرر عندهم الثاني الاستدلال بامور لا ندعي التواتر في كل واحد منها بل في مجموعها
ونعرف ان بعض الصحابة عملوا على وفق خبر الواحد ثم نبين انهم انما عملوا به لا بغيره
اما المقام الاول فبيانه بصور رجوع الصحابة الى خبر الصديق في قوله عليه السلام الانبياء
يدفنون حيث يموتون وفي قوله الائمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتابه
في معرفة نصب الزكوات ومقاديرها ب روي ان ابا بكر رجع في توريث الجدة الى خبر المغيرة
بن شعبة ومحمد بن مسلمة ونقل عنه ايضا انه قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال انه عليه السلام
قضى فيها بخلاف قضائه فنقضه ج روي ان عمر كان يجعل في الاصابع نصف الدية ويفصل
بينها فيجعل في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام
خمسة عشر فلما روي له في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رأيه د ومنها قوله في
الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره بان الرسول
عليه السلام قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره ه وانه كان لا يرى
توريث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك انه عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم
الضبابي من دية زوجها فرجع اليه و تظاهرت الرواية ان عمر قال في المجوس ما ادري
ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ز انه ترك رأيه
في بلاد الطاعون بخبر عبد الرحمن ح روي عن عثمان انه رجع الى قول فريعة بنت مالك اخت
ابي سعيد الخدري حين قالت جئت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنه بعد وفاة زوجي في
موضع العدة فقال عليه السلام امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء
فاخذ عثمان بروايتها في الحامل ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا
وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها ط اشتهر عن علي رضي الله عنه انه كان يحلف الراوي
ي وقبل رواية ابي بكر من غير حلف وايضا قبل رواية المقداد بن الاسود في حكم المذي

ولزوم الجماع بعد التقاء الختانين ووجوب الغسل عن التقاء الختانين ثم رجوع الصحابة
في الربوا الى خبر ابي سعيد ثم قال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى بذلك باسا
حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة ثم قال انس كنت اسقي
ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتانا آت فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى
هذه الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها ثم اشتهر عمل اهل قبا في التحول عن القبلة
بخبر الواحد ثم قيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل
فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل ثم عن ابي الدرداء
انه لما باع معاوية شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه قال ابو الدرداء سمعت
النبي عليه السلام ينهى عنه فقال معاوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني من
معاوية اخبره عن الرسول وهو يخبرني عن رايه لا اساكنك بارض ابدا فهذه الاخبار
قطرة من بحر هذا الباب ومن طالع كتب الاخبار وجد منها من هذا الجنس ما لا حد له ولا
حصر وكل واحد منها وان لم يكن متواترا لكن القدر المشترك فيه بين الكل وهو العمل على وفق
الخبر الذي لا يعلم صحته معلوم فصار ذلك متواترا في المعنى اما المقام الثاني وهو انهم
انما عملوا على وفق هذه الاخبار لاجلها فبيانه من وجهين الاول انه لو لم يعملوا لاجلها بل
لامر اخر اما لاجتهاد تجدد لهم او ذكروا شيئا سمعوه من الرسول عليه السلام لوجب من
جهة العادة والدين ان يظهروا ذلك اما العادة فلان الجمع العظيم اذا اشتد اهتمامهم
بامر وقد التبس عليهم ثم زال اللبس عنهم لدليل سمعوه او راي حدث لهم فيه لا بد لهم
من اظهار ذلك الدليل والاستبشار بسبب الظفر به والتبجح بوجدانه فان
جاز في الواحد ان لا يظهر ذلك لكنه لا يجري في الكل واما الدين فلان سكوتهم عن ذكر ذلك الدليل
وعملهم عند الخبر يوجب توهم انهم عملوا لاجله كما دل عليه انه سمعوها على
انهم عملوا لاجلها وايهام الباطل غير جائز كما انه لو قال لهم قائل اعملوا بمحض
المسئلة بمجرد شهوتكم فذكروا عند ذلك خبرا سمعوه من الرسول عليه السلام فانه لا يحسن
من جهة الدين ان لا يبينوا انهم انما حكموا لاجل ذلك الدليل لا لشهوة ذلك القائل الثاني ان ظ

طلب ابو بكر من المغيرة شاهدا وان ذلك دليل على انه كان يرى ان الحكم متعلق بروايتهما
ولا ان عمر قال ذلك للمغيرة لا لاجل الرواية ولا لاجل القياس بل رجع وترك رايه في دية الاصابع
بالخبر الذي سمعه وصح ان ابن عمر رجع عنهم من المخابرة بخبر رافع وصرحوا بانهم رجعوا
الى وجوب الغسل بالتقاء الختانين لاجل خبر عائشة فثبت بمجموع هذه المقامات ان بعض الصحابة
عمل بالخبر الذي لم يعلم صدقه واما بيان المقام الثاني وهو انه لم يظهر من احدهم الانكار
وانه متى كان كذلك انعقد الاجماع فتقريره ما ياتي ان شاء الله في مسئلة القياس فان قيل
لا نسلم عمل بعض الصحابة على وفق الخبر الذي لم يعلم صحته اما دعوى المرتضى فممنوعة
قال المرتضى ان الصحابة لا يحتجون بها النص في المسايلة وطريقها والامامية وكل
مخالف في خبر الواحد من النظام وجماعة من شيوخ المتكلمين كالعوبهم فيما ادعوا فيه
الصحابة مع الاختلاط باهل الاخبار ويشهدون على انهم لا يعلمون ذلك ولا يطويه
فان ذلك يشوههم … ما المحسن … واما الاستدلال بالتفصيل لان الروايات
التي ذكرتموها وان صححتموها او ما بين فيه بالطريقة الى حد التواتر ولا يفيد العلم وح
حاصله التمسك بخبر الواحد في خبر الواحد سلمنا صحة هذه الروايات لكن لا نسلم انهم
عملوا بتلك الاخبار ولم لا يجوز ان يقال انهم لما سمعوا تلك الاخبار تذكروا دليلا دلهم
على تلك الاحكام … فلو كان كذلك لوجب اظهاره من جهة الدين والعادة فلما لم يظهروا
وان ما ذكرتموه هو الاحتمال الاظهر لكن القطع بوجوبه على كل حال ممنوع والمسئلة قطعية
ولا يجوز بناؤها على مقدمة ظنية سلمنا عمل بعضهم بهذه الاخبار لكن لا نسلم سكوت
الكل عن الانكار فان الدليل عليه ان نقول انهم انكروه في صور احداها توقف رسول
الله صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر وثانيها رد ابي بكر خبر المغيرة
في توريث الجدة حتى اخبر بذلك محمد بن مسلمة وثالثها رد ابي بكر وعمر خبر عثمان فيما
رواه من استئذان رسول الله في رد الحكم بن ابي العاص حين طالباه بمن يشهد معه به ورابعها
رد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري وخامسها
رد عمر خبر فاطمة بنت قيس وسادسها رد علي خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع
بنت واشق وانه قد ظهر عنه تحليف الرواة وسابعها رد عائشة خبر ابن عمر
في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وثامنها ان عمر منع ابا هريرة من الرواية سلمنا سكوتهم

عن الحكم كان ذلك السكوت انما يدل على الاجماع اذا صدر عن الرضا فلم قلت ان الامر كذلك بل
هنا احتمالات اخر سوى الرضا من التقيه والخوف سلمنا اجماعهم على قبول الخبر الذي
لا نعلم صحته لكن دل على انهم قبلوا جميع انواع الخبر الذي يكون كذلك وعلى انهم قبلوا في
الكل والاول ظاهر الفساد والذي يقدح في غرضكم انهم لما اتفقوا على قبول نوع من انواع
الخبر الذي لا نعلم صحته لا يلزم من اجماعهم على قبول ذلك النوع اجماعهم على قبول سائر الانواع
لاحتمال ان يكون الا بالعمل بذلك النوع دون النوع الاخر ثم انه لما لم يتقدم نقل الساكت
النوع الذي اجمعوا عليه قطعه لم نعرف ذلك فان لا نوع من انواع خبر الواحد الا ولا ندري انه هل
هو ذلك النوع الذي اجمعوا على قبوله او غيره واذا كان كذلك وجب التوقف في الكل سلمنا
ان النوع الذي اجمعوا على العمل به معلوم فلم قلت انه لما جاز لهم العمل بخبر الواحد جاز لنا
بيانه ان الصحابه كانوا قد شاهدوا الرسول عليه الصلوه والسلام وعرفوا مجاري كلماته
ومناهج اموره واسراره وعرفوا احوال اولئك الرواه في العداله وعدمها وفي الاحوال
الموجبه للعداله والافعال المنافيه لها واذا كان كذلك كان ظنهم بصدق تلك الاحاد
وعداله الرواه اقوى من ظن من لم يشاهد النبي عليه السلام ولا سمع كلامه ولا شاهد
حال احاد تلك الرواه ولم يعرف عدالتهم ولا سمعهم الا بالروايات المتباعده والوسائط
الكثيره واذا كان كذلك فلم قلت ان انعقاد الاجماع على قبول الخبر الذي لا نقطع بصحته عند
حصول الظن القوي في صحته يوجب قبوله عند ما لا يحصل ذلك الظن القوي فان قلت ان
كل من قال بقبول بعض هذه الانواع في بعض الازمنه قال بقبوله في كل نوع في كل زمان
فلو فرقنا الحق انما يسمع في زمان التابعين وقد بعثنا في اوائل الاجماع انه لا سبيل الى القطع
بهذا الاجماع لكثره المسلمين وتفرقهم في الروم والعرب والله اعلم والجواب اما دعوى الضرورة
فكما مر تقريرها من انه نعلم ان الصحابه كانوا حصروا لذكر حججهم الاثبات يوم السقيفه وتمسكوا
عليهم بقوله عليه السلام الائمه من قريش ولم ينكر عليه احدهم واما قول المرتضى انهم لا يجدون فيه
لانه لا بد ان الكل عندهم مرضيا ما لكل ذلك الا بالعلم الا
وباطنا تلقاه والا المذهب لا يجوز بالشبهه والتهمه في النظام ما انكر ذلك بل سلم الا
انه قال اجماع الصحابه ليس حجه علينا حكيناه قبل ذلك وكذا قول ابن ابي مسرح المعتزلة
واما الاماميه فالاخبار التي تروونها عن المتقين وان كانت الا انهم في
بعولون في اصول الدين فصلا عن فروعه الا على الاخبار التي يروونها عن الائمه والامام المرتضى في قلة
منهم فانه حصر الطوسي واتفقا على ذلك لم نعرف سيرة هذا العلم الا المرتضى في
من اتباعه ولا يستعد انما وصل هذا الجمع على المكان في الروايات

ذلك انه قال انهم يعتمدون على انهم لا يعملون بل لا يطلبون ويحتجون بالضروره ان يحصل
وان يتقاصر عن العلم الا انها ما تقاصر عن الظن فعلمنا ان غرض المرتضى فيما ذكر تحقيق المكان
قوله لم لا يجوز ان يقال انهم عند سماع هذه الاخبار ذكروا دلائل اخر فلهذا ما ذكرنا ان
العاده والدين يوجبان اظهار ذلك الدليل قوله ما الدليل عليه قلنا الرجوع في الى الدليل
العرف فانا نعلم بالضروره ان الحجه العظيم اذا اشتبه عليهم امر من الامور ثم انهم عند سماع
شيء يعتقدون انه هو الدليل قد ذكروا شيئا اخر هو الدليل حقيقه فانه يستحيل اتفاقهم باسرهم
على السكوت عن ذكر ذلك الدليل ورفع ذلك الوهم الباطل قوله من الصحابه من رد خبر الواحد
قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان الذين نقلتم عنهم انهم لم يقبلوا خبر الواحد هم الذين
نقلنا عنهم انهم قبلوه فلا بد من التوفيق وما ذاك الا ان يقال انهم قبلوا خبر الواحد
اذا كان مع شرائط مخصوصه وردوها عند عدم تلك الشرائط الثاني ان الروايات التي
ذكرتموها كما دلت على ردهم خبر الواحد دلت على قبولهم خبر الاثنين والثلثه وتحن لم ندع
في هذا المقام الا قبول الخبر الذي لم نقطع بصحته فاما الاسئله الثلثه الاخيره فالجواب عنها
سيأتي في مسئله القياس ان شاء الله تعالى المسلك الخامس القياس اجمعوا على ان الخبر الذي لا نقطع
بصحته كنقول الفتوى والشهادات فجاز ان يكون معتبرا في الروايات والجامع تحصيل المصلحه
المظنونه او دفع المفسده المظنونه بل الروايه اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى لا يجوز
الا اذا سمع المفتي حاله ذلك الحكم وعرف كيفيه الاستدلال به وذلك موضع يغلط فيه الاكثرون
اما الروايه فالاحتياج فيها الا الى السماع فان الروايه احد احوال الفتوى فاذا كانت
الفتوى مقبوله من الواحد فبان تكون الروايه مقبوله كان ذلك اولى فان قيل هذا قياس وانه
لا يفيد اليقين على ما تقدم ثم الفرق بين الفتوى والشهادات وقبول خبر الواحد من وجهين
الاول هو ان العمل بخبر الواحد يقتضي صرورة ذلك الحكم شرعا عاما في حق كل الناس والعمل
بالشهادات والفتوى ليس كذلك ولا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي يقع جزئيا وقد يصعب
في الواحد تجويز العمل به في جعله في حق الخلق الثاني ان العمل بالفتوى ضروري لانا ان وجدنا في
المسئله دليلا قاطعا عملنا به والا رجعنا الى البراءة الاصليه ولا يلزم من جواز العمل بالظن
عند الضروره جواز العمل به لا عند الضروره وانه قياس فاسد والجواب اما السؤال الاول
فحوابه ان الفرق الاول يلغى بشرعيه اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق بل في اتباع الظن واما الثاني

فقط لانه لا ضرورة في الجمع الى الشبهات والشكوك لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية والله اعلم المسلك السادس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا بيان المقدمة الاولى ان العدل اذا اخبر عن الرسول انه امر بهذا الفعل حصل ظن انه وجد الامر وعندنا مقدمة يقينية ان مخالفة الامر سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ يحصل من ذلك الظن وذلك العلم ظن انا لو تركناه لصرنا مستحقين للعقاب فثبت ان العمل به يقتضي دفع ضرر مظنون بيان المقدمة الثانية انه اذا حصل ظن الضرر فاما ان يجب العمل بهما وهو محال او يجب تركهما وهو محال او يجب ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل لصريح العقل او يجب ترجيح الراجح على المرجوح وحينئذ يكون العمل بمقتضى خبر الواحد واجبا واعلم ان هذه الطريقة يتمسك بها جملة القياسيين ويستقصى الكلام فيها في باب القياس ان شاء الله تعالى اما المنكرون فمنهم من عول على العقل ومنهم من عول على النقل اما العقل فمن وجوه احدها لو جاز ان يتعبد الله تعالى بالعمل بخبر الواحد لجاز ان يتعبد الله تعالى بالعمل به على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بمقتضى خبره لجاز ان يتعبد الله تعالى بالعمل بقول من يدعي الرسالة من غير معجزة وبقبول شرعه واحكامه لانا في كلتا الصورتين يكون عاملا بالظن لما يجب ان يكون قاطعا وهو ان الله تعالى اوجب علينا العمل بالظن ولكن بالعقل علمنا ذلك ولما لم يجز ذلك فكذا هذا وثانيها لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الاصول حتى يكتفى في معرفة الله تعالى بالظن وثالثها ان الشرائع تتبع المصالح والخبر الذي يجوز كونه كذبا لا يمكن التعويل عليه في تحصيل المصالح فان قلت لم لا يجوز ان تكون المصلحة هي ايقاع ذلك الفعل المظنون قلت كون الفعل مصلحة اما ان يكون بسبب ذلك الظن او لا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يؤثر ظننا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز ان يؤثر ظننا بمجرد التشهي ذلك حتى يجوز من الله تعالى ان يقول للمكلف احكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة ومعلوم انه باطل واما الثاني فيقال اذا كان كون الفعل مصلحة ليس تابعا للظن فجوز ان يكون الظن مطابقا وان لا يكون فيكون الاذن في العمل بالظن اذنا في فعل ما يجوز فعله وانه غير جائز واما المعولون على النقل فقد تمسكوا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا والجواب عن الوجوه العقلية انها منقوضة بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية فان من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه فانه لا يجوز تناوله ثم نطالبهم فيها بالجامع العقلي اليقيني ثم نمنع الاطراد واما قصص شغل اهل العالم

على الطرح من الاغذية والاشربة والعمل بالاخبار في المضار والارباح واما التمسك بالايات فسيأتي الجواب عنها ان شاء الله تعالى في مسئلة القياس والله اعلم القسم الثاني في شرائط العمل بخبر الواحد اعلم ان هذه الشرائط اما ان تكون معتبرة في المخبر او المخبر عنه او الخبر القسم الاول المخبر وهو مرتب على فصول ثلاثة الفصل الاول في الامور التي يجب وجودها حتى يحل للسامع ان يقبل روايته والضابط فيه كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه ثم نقول لذلك الامور جهتان الاول ان يكون عاقلا فان المجنون والصبي غير المميز لا يمكنه الضبط والاحتراز عن الخلل الثاني ان يكون مكلفا فيه مسائل المسئلة الاولى رواية الصبي غير مقبولة لوجوه الاول ان رواية الفاسق غير مقبولة فاولى ان لا تقبل رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف الله تعالى الثاني انه لا يحصل الظن بقوله ولا يجوز العمل به كالخبر عن الامور الدنيوية الثالث ان الصبي ان لم يكن مميزا لا يمكنه الاحتراز عن الخلل وان كان مميزا علم انه غير مكلف ولا يحترز عن الكذب فان قلت السلف قبلوا قوله في اخبار عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة قلت ذلك لان صحة صلوة المأموم غير موقوفة على صحة صلوة الامام المسئلة الثانية اذا كان صبيا عند التحمل بالغا عند الرواية قبلت روايته لوجوه اربعة الاول اجماع الصحابة فانهم قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده الثاني اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية الثالث ان اقدامه على الرواية وقت الكبر يدل على ضبطه للحديث الذي سمعه حال الصغر الرابع اجمعنا على انه تقبل منه الشهادة التي تحملها حال الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء مسلم عاقل بالغ محترز عن الكذب الشرط الثالث ان يكون مسلما وفيه مسائل الاولى الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة اجمعت الامة على انه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب او لم يعلم المسئلة الثانية المخالف من اهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته ام لا الحق انه ان كان مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته والا قبلناها وهو قول ابي الحسين البصري رحمه الله وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم لنا ان المقتضي للعمل به قائم ولا معارض فوجب العمل به بيان المقتضي قائم ان اعتقاده حرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به بيان انه لا معارض انهم اجمعوا على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته

وذلك الكفر سمي هاهنا فاحتج ابو الحسين بان اكثر اصحاب الحديث قبلوا اخبار سلفنا
كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانعقادهم من يقول بقولهم واحتج المخالف
بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتبين عند نبا الفاسق
وهذا الكافر فاسق فوجب التبين عند خبره واما القياس فاجمعنا على ان الكافر الذي
لا يكون من اهل القبلة لا تقبل روايته فكذا هذا الكافر والجامع ان قبول الرواية تنفيذ لقوله
على كل المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضي الاذلال وبينهما منافاة اقصى ما في الباب
ان يقال هذا الكافر جاهل بكونه كافرا لكنه لا يصلح عذرا لانه ضم الى كفره جهلا اخر وذلك
لا يوجب رجحان حاله على الكافر الاصلي والجواب عن الاول ان اسم الفاسق في عرف الشرع
مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني الفرق بين الموضعين ان الكفر الخارج عن الملة
اغلظ من كفر صاحب التاويل وقد راينا الشرع فرق بينهما في امور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز
الجمع والله اعلم الشرط الرابع العدالة وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة
جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر
كالتطفيف بحبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق
والبول في الشارع وصحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه جراته
على الكذب يرد به الرواية وما لا فلا وسيفرع على هذا نوعان من الكلام النوع الاول في العدالة
وفيه مسائل المسالة الاولى اذا اقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع
وان لم يعلم كونه فسقا فاما ان يكون مظنونا او مقطوعا فان كان مظنونا قبلت روايته بالاتفاق
قال الشافعي رحمه الله اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ وان كان مقطوعا به قبلت روايته
ايضا قال الشافعي اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة
بالزور لموافقيهم وقال القاضي ابو بكر لا تقبل لنا ان ظن صدقه راجح والعمل بهذا الظن
واجب والمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به احتج الخصم بان منصب الرواية لا يليق
بالفاسق اقصى ما في الباب انه جهل فسقه لكن جهله بفسقه فسق اخر فاذا منع احد الفسقين
من قبول الرواية فالفسقان اولى بان يكون مانعا والجواب انه اذا علم كونه فسقا دل اقدامه
عليه على اجترائه على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم ذلك المسالة الثانية المخالف
الذي لا نكفره ولكن نعلم انه معاند لا تقبل روايته لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كاذبا
وذلك يقتضي جراته على الكذب فوجب ان لا تقبل روايته المسالة الثالثة قال الشافعي

رحمه الله رواية المجهول غير مقبولة بل لا بد من خبرة ظاهرة والبحث عن سيرته وعن
سريرته وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله يكفي في قبول الرواية الاسلام بشرط سلامة
الظاهر عن الفسق لنا وجوه الاول الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من اختبرناه لان الظن هناك اقوى فوجب في المجهول على
الاصل الثاني ان جواز العمل الا اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا
علمنا او ظننا انه ليس بفاسق بسبب كثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الاصل بيان الملازمة
ان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وهو صريح في المنع
من قبول رواية الفاسق وانما قلنا ان عدم الفسق لما كان شرطا لجواز الرواية وجب ان يكون العلم به
شرطا لجواز الرواية وبيان الفرق ان العدالة امر كامن في الباطن لا اطلاع عليه حقيقة بل
الممكن فيه الاستدلال بالافعال الظاهرة وذلك وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم الظن الحاصل
بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله واذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل عند وجود
المعارض القوي مخالفته عند وجود المعارض الضعيف الثالث اجمعنا على انه لما كان الصبي
والرق والكفر وكونه محدودا في القذف مانعا من الشهادة لا جرم اعتبرنا قول الشاهد المعلن بعدم
هذه الاشياء فوجب ان يكون الامر كذلك في العدالة والجامع الاحتراز عن المفسدة
المحتملة الرابع اجماع الصحابة على رد رواية المجهول رد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل
قول امراة لا ندري صدقت ام كذبت ورد علي رضي الله عنه قول الاشجعي في المفوضة وكان علي بن
ابي طالب رضي الله عنه يحلف الراوي ثم ان احدا من الصحابة ما اظهر الانكار عليهم وذلك
يقتضي حصول الاجماع احتج المخالف بامور احدها انه يقبل قول المسلم في كون اللحم
لحم المذكاة وفي كون الماء في الحمام طاهرا وفي كون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة وبعثه
وفي كونه على الطهارة اذا ام بالناس فكذا هاهنا وثانيها ان الصحابة
قبلت قول العبيد والنسوان لانهم عرفوهم بالاسلام وما عرفوهم بالفسق وثالثها انه عليه السلام
قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام ورابعها قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فالمجهول لم يعلم فسقه فلا يجب التبين
والجواب عن الاول لم قلتم انه لما قبل قول المجهول في تلك الصور قبل قوله في الرواية والفرق
ان منصب الرواية اعلى من تلك المناصب وعن الثاني والثالث انا ما علمنا انه عليه السلام حكم بالظاهر

فلما ترك العمل بهذه الامارة في الكفر والحرية فكذا ههنا وعن الثاني لا نسلم ان الصحابة
مع قلة المجاهيل فيهم ... وعن الثالث لا نسلم انه عليه السلام ما كان يعرف
حال ذلك الاعرابي الا من الاسلام وعن الرابع لما وجب التوقف عند قيام الشك وجب
ان يعرف انه في نفسه هل هو فاسق ام لا حتى يمكنه ان يعرف هل يجب التوقف فيه ام لا
والله اعلم النوع الثاني طريق معرفة العدالة وهو اما ان يكون الاختبار واما
التزكية والمقصود ههنا بيان احكام التزكية والجرح وفيه مسائل المسألة الاولى شرط
بعض المحدثين العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة وقال ابو بكر لا يشترط العدد
لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وان كان الاحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي
وقال قوم يشترط في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر لان العدالة التي يثبت بها
الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان يثبت بقول
اثنين وان لم يثبت الزنا الا باربعة ولذلك لا نقول يقبل تزكية المرأة والعبد في الرواية
كما يقبل قولهما المسألة الثانية قال الشافعي رحمه الله يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل
اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة فليس لها الا
سبب واحد وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل
الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى الثناء على الظاهر ولا
بد من سببه وقال قوم لا بد من السبب فيهما جميعا اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال
القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشأن لم يصلح للتزكية
وان كان بصيرا فلا معنى للسؤال والحق ان هذا يختلف باختلاف احوال المزكي فان علمنا
كونه عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه وان عرفنا عدالته ونفسه
ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه عن اسباب الجرح والتعديل
المسألة الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فانه اطلاع على زيادة
لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها فان نفاها بطلت عدالة المزكي اذ النفي لا يعلم
اللهم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رأيته حيا فههنا يتعارضان وعدد المعدل
اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح
على زيادة ولا ينتفي ذلك بكثرة العدد المسألة الرابعة للتزكية مراتب اعلاها

ان يحكم بشهادته وثانيها ان يقول هو عدل لانه عرف منه كيت وكيت فان
لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة كفى وثالثها ان يروي عنه خبرا
واختلفوا في كونه تعديلا والحق انه ان عرف من عادته او بصريح قوله انه
لا يستجيز الرواية الا عن العدل كانت الرواية تعديلا والا فلا اذ
من عادة اكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليهم لسكتوا فان قلت
لو عرفه بالفسق وروى عنه كان غاشا في الدين قلت لم يوجب على غيره العمل
لكنه قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ولعله لم يعرفه بالفسق ولا بالعدالة ورابعها
وذلك العمل بالخبر ان امكن حمله على الاحتياط
او على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو
تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق المسألة الخامسة ترك الحكم بشهادته لا
يكون جرحا في روايته وذلك لان الرواية والشهادة يشتركان في هذه الشرائط
الاربعة اعني العقل والتكليف والاسلام والعدالة واختصت الشهادة بامور ستة
هي غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة
فهذه الستة تؤثر في الشهادة لا في الرواية لان الولد له ان يروي عن والده بالاجماع
والعدو له ان يروي ايضا والضرير وذلك لان الصحابة رووا عن زوجات الرسول عليه السلام
مع انهم في حقهن كالضرير والله اعلم الشرط الخامس ان يكون الراوي بحيث لا يغلب عليه الكذب
والخطأ وذلك يستدعي حصول امرين احدهما ان يكون ضابطا والآخر ان لا يكون سهوه
اكثر من ذكره ولا مساويا له اما ضبطه فلابد منه اذا عرف تعلمه الضبط من بعض الرواة
والفضلاء حديثه ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون مختل الطبع جدا عدمنا ذلك
الحفظ اصلا ومثل هذا الانسان لا تقبل روايته البتة والثاني ان يقدر على ضبط قصار
الاحاديث دون طوالها وهذا الانسان يقبل منه ما عرف كونه قادرا على ضبطه دون
ما لا يكون قادرا عليه اما اذا كان السهو غالبا عليه لم يقبل حديثه لانه يترجح انه
سها في حديثه واما اذا استوى السهو والذكر لم يترجح انه ما سها والعبرة ان لا يكون
ضابطا وشرط ان يعرض له السهو ان لم يضبط اهل الحديث حال سماعه ومن يعرض
له السهو قد يضبط الحديث حال سماعه ويحصله الا انه قد يشرع بعارض السهو فاذا ...

لم يجز ان يعمل بحديثه لانه لو لم يكن ضبطه او ضبطه ثم سها عنه لم يروه مع عدالته
فلما علمنا عدالته تمنع من الكذب والخطا عمدا لا سهوا جاز ان يتصور مع عدالته فيما لم
يضبطه انه ضبطه وانه لم ينسه فيما سها عنه فوجب ان لا يقبل حديثه والله اعلم

الفصــــل الثامن في الامور التي يحسبونها تخل بالراوي ورواية الخبر اعلم
ان لذلك احوالا فاولها ان يعلم انه قرا على شيخه او حدثه به ويتذكر الفاظ
قراءته ووقت ذلك والشيخ فان يجوز له روايته والحالة هذه وثانيها ان يعلم انه
قرا جميع ما في الكتاب او حدثه به ولا يتذكر الفاظ قراءته ولا وقت ذلك فيجوز له روايته
لانه عالم في الحال انه سمعه وثالثها ان يعلم انه لم يسمع ذلك الكتاب لا يظن ايضا
انه سمعه او يجوز الامرين على السوية ولا يظن له روايته لانه لا يجوز له ان
يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك فيه ورابعها ان لا يتذكر سماعه
ولا قراءته له لكنه يظن ذلك لما يرى من خطه وههنا اختلفوا فيه فعند الشافعي
رحمه الله يجوز روايته وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه لا يجوز
لنا الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان الصحابة كانت تعمل على كتب رسول الله
صلى الله عليه وسلم مثل كتابه لعمرو بن حزم من غير ان يقال ان راويا روى هذا
الكتاب لهم وانما عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز
مثله في سائر الرواية واما المعقول فلان الظن ههنا حاصل والعمل بالظن
واجب احتج ابو حنيفة رحمه الله بانه اذا لم يعلم السامع لم يامن الكذب فجوابه
ما نرويه بحسب الظن وذلك يكفي في وجوب العمل والله اعلم

الفصــــل الثالث فيما
ظن شرطا في الراوي مع انه غير معتبر الضابط في هذا الباب كل خصلة لا يقدح
في غالب الظن بصحة الرواية ولم يعتبر الشرع بخصوصها بعدا فانها لا يمنع من
قبول الخبر وهي مسائل المسألة الاولى رواية العدل الواحد مقبولة خلافا
للجبائي فانه قال رواية العدلين مقبولة واما خبر العدل الواحد فلا يكون مقبولا
الا اذا عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون منتشرا فيهم وحكي
عن عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه لنا وجهان
الاول اجماع الصحابة عمل ابو بكر على خبر بلال وعمل عمر على خبر حمل بن مالك وعلى

خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل علي على خبر المقداد وعمل الصحابة على خبر ابي سعيد
في الربا وعملت على خبر رافع بن خديج في المخابرة وعلى خبر عائشة في التقاء الختانين
وكان علي يقبل خبر ابي بكر فان قيل لعلهم عملوا ما قبلوه لان الاجتهاد عضده
قلنا انهم كانوا يتركون اجتهادهم بهذه الاخبار وكانوا لا يرون بالمخابرة
باسا حتى روى لهم رافع بن خديج نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها الثاني
ان العمل بخبر الواحد العدل يتضمن دفع ضرر مظنون فيكون واجبا احتج الخصم
بامور احدها انه عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر وثانيها
ان الصحابة اعتبروا العدد فان ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه
محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد الخدري
ورد خبر فاطمة بنت قيس ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن العاص وثالثها
قياس الرواية على الشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة
تقتضي شرعا خاصا فاذا لم تقبل رواية الواحد في حق انسان واحد فلان لا تقبل
في حق الامة كان اولى ورابعها العقل يمنع العمل بالخبر المظنون لقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين والعدل الواحد يبقى على الاصل والجواب عن الاول ان ذلك
الظن هناك اقوى مما ههنا فجاز ان ... وعن الثاني ان التهمة كانت قائمة
ورد ابا بكر وعمر في ذي اليدين ... وعن الثالث انا بينا انهم
لانها كانت واقعة في محفل عظيم والواحد فيها ... مما ذكرنا من
قبلوا خبر الواحد وههنا اعتبروا العدد والامر الذي يقتضي ما ذكرناه من ... انما
الروايات يدل على ان العدد ليس بشرط في اصل الرواية وما ذكروه دل على انهم
طلبوا العدد لقيام تهمة في تلك الصور وعن الثالث بانه منقوض بسائر الامور
التي يعتبر في الشهادة لا في الرواية كالحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة وعن
الرابع لا نسلم ان قوله تعالى لا يغني من الحق شيئا يمنع من العمل بخبر الواحد فانا لما
علمنا ان الله تعالى امرنا بالتمسك به كان التمسك معلوما لا مظنونا والله اعلم المسألة
الثانية زعم اكثر الحنفية ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية
الفرع والحق ان يقول راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان
كان جازما بالاصل اما ان يكون جازما بفساد الحديث او بصحته او لا يجزم بواحد منهما

فإن كان الأول فعند التعارض لا يعمل بالحديث ولا يقبل الحديث من الفرع لا يمكن الا
بالقدح في الأصل وذلك يوجب القدح في الحديث. وأما الثاني فلا نزاع في صحته وأما
الثالث فإما أن يقول الأغلب على ظني أني رويته ولا أعلم أني ما رويته أو الأمران
على السواء ولا يقول شيئا من ذلك والأشبه أن يكون الخبر في كل هذه الأقسام مقبولا لأن
الفرع جازم ولم يوجد في مقابلته جزم يعارضه فلا يسقط به الاستدلال وأما إذا
لم يكن الفرع جازما بل يقول أظن أني سمعته منك فإن جزم الأصل بأني ما رويته لك تعين
الرد وإن قال أظن أني ما رويته لك تعارضا والأصل العدم وإن ذهب إلى سائر الأقسام
فالأشبه قبوله والضابط أنه حيث يكون قول الأصل معادلا لقول الفرع تعارضا
وحيث يرجح أحدهما على الآخر فالمعتبر هو الراجح واحتج المانعون مطلقا بأن الدليل
ينفي قبول خبر الواحد خالفناه فيما إذا لم يوجد فيه هذا المعنى فيبقى فيما عداه على الأصل
والجواب ما تقدم والله أعلم المسألة الثالثة لا يشترط كون الراوي فقيها سواء كانت
روايته موافقة للقياس أو مخالفة له خلافا لأبي حنيفة رحمه الله عليه فيما يخالف القياس
لنا الكتاب والسنة والعقل أما الكتاب فقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أوجب
أن لا يجب التثبت في غير الفاسق سواء كان عالما أو جاهلا وأما السنة فقوله عليه السلام
نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها إلى قوله فرب حامل فقه ليس بفقيه وأما العقل
فهو أن خبر العدل يفيد ظن الصدق فوجب العمل به لما تقدم أن العمل بالظن واجب احتج
الخصم بوجهين الأول الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه إذا كان الراوي
فقيها لأن الاعتماد على روايته أقوى الثاني الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفة القياس
والأصل أيضا صدق الراوي فإذا تعارضا تساقطا ولم يجز التمسك بواحد منهما وأيضا
يستقر صدق الراوي لا يلزم القطع بكون ذلك الخبر حجة لأنه إذا أدرك حديث سابق
عند الرسول عليه السلام فإذا جاء ذلك الرجل فقال الرسول عليه السلام أصلوا الرجل على العقبة
أن الألف واللام ههنا ينصرف إلى المعهود والعام ربما طرأ المراد منه الاستغراق
والجواب عن الأول ما مر وعن الثاني أن التعارض سلمناه لكنه أصل الخبر قوله يجوز
أن يشتبه عليه المعهود بالاستغراق قلت التمييز بين الأمرين لا يتوقف على الفقه
بل كل من كانت له فطنة سليمة أمكنه التمييز بين الأمرين وأيضا فإن ذلك يقتضي اعتبار

الفقه في رواة خبر التواتر والله أعلم المسألة الرابعة إذا عرف منه التساهل في أمر
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خلاف في أنه لا يقبل خبره أما إذا عرف منه التساهل
في غير حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف منه الاحتياط جدا في خبر الرسول فقد قبل
حسن على الرأي الأظهر لأنه يفيد الظن ولا معارض فوجب العمل المسألة الخامسة
لا يعتبر في الراوي أن يكون عالما بالعربية ومعنى الخبر لأن الحجة في لفظ الرسول عليه السلام والأعجمي
والعامي يمكنهما حفظ اللفظ ولذلك يمكنهما حفظ القرآن ولا يعتبر أيضا أن يكون ذكرا
أو حرا أو بصيرا وهو مجمع عليه المسألة السادسة تقبل رواية من لم يرو إلا حديثا
واحدا فأما إذا أكثر الروايات مع قلة مخالطته لأهل الحديث فإن أمكن تحصيل
ذلك القدر من الأخبار في ذلك القدر من الزمان قبل أحيانا وإلا توجه الطعن في الكل
المسألة السابعة لا يجب كون الراوي معروف النسب بل إذا حصل الشرائط المعتبرة
المذكورة فيه قبل حديثه وإن لم يعرف نسبه أما إذا كان له اسمان وهو يلحق أحدهما اشتهر
جاز قبول الرواية عنه أما إذا كان مترددا بينهما وهو بأحدهما مجروح وبالآخر معدل لم
تقبل لأجل التردد والله أعلم القسم الثاني في البحث عن الأمور العائدة
إلى المخبر عنه اعلم أن الشرط الزائد إلى المخبر عنه في العمل بالخبر هو عدم دليل قاطع
يعارضه والمعارض على وجهين أحدهما أن ينفي أحدهما ما أثبته الآخر على الحد الذي
أثبته الآخر كما إذا أثبت في أحدهما فعلا في الوقت الفلاني في المكان الفلاني على
الفلاني في شخص الثاني عن ذلك الحكم في ذلك الوقت والثاني أن يثبت أحدهما
ضد ما أثبته الآخر على الحد الذي أثبته الآخر مثل أن يروي أنه صلى عليه صلاة أخرى في ذلك
الوقت في عين ذلك المكان والدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي فإن كان المعارض عقليا
نظرنا فإن كان خبر الواحد قابلا للتأويل كيف كان أولناه ولم نحكم برده وإن لم يقبل
التأويل قطعنا بفساده لأن الدلالة العقلية تمتنع تحمله للتخصيص حتى قطعنا
بوقوع ذلك الخبر من الشرع الغلط وأنه غير جائز وأما أدلة
السمع فمثله الكتاب والسنة والإجماع بشرط أن لا يرد خبر واحد على ما قضته
فإن ورد ذلك فمسلم أن بعمل الخبر الواحد لا يقع الأدلة لكن الإجماع عرفنا
أن هذا المحتمل ممتنع لأن الإجماع منعقد على أن الدليلين إذا استويا ثم اختص أحدهما

سوى في غير حاصل الثاني فانه يجب تقديم الراجح فههنا هذه الادلة الثلاثة
لما كانت متساوية في الواحد في الدلالة والحصر هذه الثلاثة من تقدم وهي كونها
قاطعة في متنها لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد واما ان خبر الواحد هل يخص
تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة فقد تقدم القول فيه والله اعلم القول

فيما طرأ انه يشترط في هذا المعنى وليس يشترط المسألة الاولى خبر الواحد اذا عارضه
القياس فاما ان يكون خبر الواحد يقتضي تخصيص القياس او القياس يقتضي تخصيص خبر
الواحد واما ان يتنافيا بالكلية فان كان الاول جاز تخصيص العلة يجمع بينهما
ومن لا يجوز تخصيص العلة يجعله جرحا اذا تنافيا بالكلية وان كان الثاني كان ذلك
تخصيصا لعموم خبر الواحد بالقياس وانه جائز لان تخصيص عموم الكتاب والسنة
المتواترة بالقياس لما كان جائزا فههنا اولى واما الثالث وهو ما اذا كان كل واحد
منهما مبطلا لكل مقتضى الآخر فيعرف ذلك القياس لا بد وان يكون اصله ثبت بدليل
وذلك الدليل اما ان يكون هو ذلك الخبر او غيره فان كان الاول والثاني ان الخبر مقدم
على القياس وان كان الثاني فهذا الحكم وجوه المسلمة وذلك لان القياس يستند على امور
ثلاثة احدها ثبوت حكم الاصل وثانيها كونه معللا بالعلة الفلانية وثالثها حصول
تلك العلة في الفرع ثم لا يخلو كل واحد من هذه الثلاثة اما ان يكون قطعيا او ظنيا
او بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فان كان الاول كان القياس مقدما على خبر الواحد
لا محالة لان هذا القياس يفيد القطع وخبر الواحد يفيد الظن ومفيد القطع مقدم
على مفيد الظن وان كان الثاني كان الخبر لا محالة مقدما على القياس لان الظن كلما كان
اقل كان بالاعتبار اولى وان كان الثالث فهذا محل اشتباه واكثر ويحتمل [illegible] حيثما
ان كان [illegible] صورة واحدة وهي ان يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل قطعيا الا ان كونه معللا بالعلة
المعينة ووجود تلك العلة في الفرع ظنيا فههنا اختلفوا فعند الشافعي الخبر
راجح وعند مالك القياس راجح وقال عيسى بن ابان ان كان راوي الخبر ضابطا عالما
وجب تقديمه على القياس والا كان محل الاجتهاد وقال ابو الحسين البصري رحمه الله
طريق ترجيح احدهما على الآخر الاجتهاد فان كانت امارة القياس اقوى عنده من عدالة
الراوي وجب المصير اليها والا فبالعكس ومن الناس من توقف فيه لنا وجهان الاول
ان الصحابة كانوا يتركون اجتهادهم بخبر الواحد من ذلك قصة عمر رضي الله عنه في الجنين حين قال

لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقد سبق من رسول الله صلى الله عليه وسلم وايضا ترك اجتهاده
في المنع من توريث المرأة من دية زوجها وايضا قال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وايضا انه لا يمكن معرفة حكمها من رواية الحديث
سمعه من بلال فان قلت ان ابن عباس رضي الله عنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال اذا استيقظ احدكم من منامه حتى قال فما نصنع بمهراسنا قلت ظاهر
هذا القول لا يقتضي رد الخبر وانما هو وصف المشقة والعمل بموجبه مع عظم
المهراس سلمنا انه ترك هذا الحديث لكن انما تركه لانه لا يمكن الاحد منه من حيث لا يمكن
قلب المهراس على اليد وذلك ليس قياسا مظنونا فان قلت ليس فيه تكليف ما
لا يطاق لانه كان يمكنهم غسل ايديهم من الاناء ثم يدخلونها في المهراس قلت ومن اين
ان قياس الاصول يقتضي غسل اليد ذلك الا بان يكون ورد الخبر لذلك القياس الثاني
ان قصة معاذ تقتضي تقديم الخبر على القياس الثالث ان التمسك بالخبر لا يتم الا على
مقدمات احداها ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وثانيها دلالته على الحكم وثالثها وجوب
العمل به والمقدمة الاولى ظنية والثانية والثالثة يقينية اما التمسك بالقياس فلا
يتم الا بخمس مقدمات احداها ثبوت حكم الاصل وثانيها كونه معللا بالعلة الفلانية
وثالثها حصول تلك العلة في الفرع ورابعها عدم المانع في الفرع عند من يجوز تخصيص
العلة وخامسها وجوب العمل بمثل هذه الدلالة والمقدمة الاولى والخامسة يقينية
اما الثانية والثالثة والرابعة ظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل
بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا فان قلت اذا كانت الامارة الدالة على ثبوت الخبر
عن الرسول ضعيفة والامارات الدالة على المقدمات الثلاث الظنية راجحة فالقياس وجب
ان يتعارض ما في احد الجانبين من الكثرة بما في الجانب الآخر من الكيفية فههنا يتعين الاجتهاد
والرجوع الى الترجيح قلت لو خلينا والعقل لكان الامر كذلك كما ذكرت الا ان الدليل
الاول منعنا منه والله اعلم المسألة الثانية اذا روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه عمل
عملا بخلاف موجب الخبر فالخبر اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام او غير متناول له فان
لم يتناوله لم يجعل ذلك ان يكون فيه قامت الدلالة على انه مثلهما في حكمه سواء او لم تقم الدلالة
على ذلك فان لم تقم عليه دليل ذلك ان يكون الفعل تخصيصا لذلك الحكم وعلى هذا

لا يكون من فعله وسائر الحيوانات في الازمان الخبر لا يحتمله وان قامت الدلالة على ان حكمه
عليه السلام وحكم امته سوا تنظر في الخبرين فان امكن تخصيص احدهما بالاخر يحمل وان لم يمكن
فان كان احدهما متواترا عمل بالمتواتر وان لم يكونا متواترين عمل فيهما بالترجيح المسألة
الثالثة عمل اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة وبعض الامة ليس
بحجة الا ان ذلك وان لم يكن حجة لكنه من المرجحات المسألة الرابعة الحفاظ اذا خالفوا
الراوي في بعض ذلك الخبر جملة اتفقوا على ان ذلك لا يمنع من قبول ما لم يخالفوه فيه
لان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد معارض يوجب قبوله فاما القدر الذي خالفوه فيه
فالاولى ان لا يقبل لانه وان جاز ان يكونوا سهوا وحفظ هو لكن الاقوى انه سها وحفظوا هم
لان السهو على الواحد اجوز منه على الجماعة المسألة الخامسة خبر الواحد اذا تكامل شروط
صحته هل يجب عرضه على الكتاب قال الشافعي رحمه الله لا يجب لانه لا يتكامل شرائطه الا وهو
غير مخالف للكتاب وعند عيسى بن ابان انه يجب عرضه عليه لقوله عليه السلام اذا روي لكم
حديث فاعرضوه على كتاب الله عز وجل فان وافق فاقبلوه والا فردوه المسألة السادسة
لا شبهة وان الناسخ يجب ان يكون غير مقارن فان علم ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب
لم يقبل لما بينا ان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وان شك فيه قال القاضي عبد الجبار
رحمه الله لان الصحابة رفعت بعض احكام القران باخبار الاحاد ولم يسالوا هل كانت
مقارنة ام لا المسألة السابعة اختلفوا فيما اذا كان مذهب الراوي بخلاف روايته
فالاول وهو قول بعض الحنفية الراوي للحديث العام اذا خصه رحمه الله لانه لما شاهد
الرسول عليه السلام كان اعرف بمقاصده ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه
يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث والثاني هو قول الكرخي ظاهر
الخبر اولى والثالث انه ان كان تاويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان
كان تخصيصا لمجمل الحديث رجع الى تاويله وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله والرابع وهو
قول القاضي عبد الجبار ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام
اليه وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون مصاره اليه لنص او قياس وجب
النظر في ذلك فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا ولو ان كان الحديث مجملا وتبينه
الراوي كان بيانه اولى حجة الشافعي ان الحجة هو ظاهر اللفظ فاما العارض الموجود وهو

في الذي الراوي لا يصلح ان يكون معارضا له اصلا الا ان يكون يشكل في ذلك الخبر الا ما ظنه دليلا
مع انه لا يكون كذلك فيترك الظاهر من دون انه يخالف الا الدليل فيقع فيه منعه
من الخطا عمدا لا سهوا وغلطا وليس ههنا ظاهر يدل على انه كان في العلم بحيث لا يعرض له
ذلك الخطا والله اعلم المسألة الثامنة خبر الواحد فيما يقتضي علما او عملا فان اقتضى
علما فاما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان الاول جاز لانه لا يمتنع
ان يكون عليه السلام قاله واقتصر به على احاد الناس واقتصرهم على الدليل الاخر وان كان
الثاني وجب ان يكون اقتضى مع العلم عملا او لم يقتضه لانه لما كان الله كلفنا فيه
بالعلم مع انه ليس له طريق صلاحيته فان العلم كان ذلك تكليفا بما لا يطاق اللهم الا ان
يقال نقله عليه السلام الى من العلم به على من سائرهم دون غيرهم ساهيه فان ذلك جائز فاما
ان اقتضى عملا وكان البلوى به عاما فعند ابي الحسن الكرخي وعند الحنفية يجب رده لنا وجهين احدهما
عموم قوله تعالى ليسوروا ... اذا ... وقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فيستوي فيهما
ان خبر الواحد في هذا الباب يعتبر طريق الصدق فيكون الحكم به داعيا للعرض فيكون واجبا
وثانيهما رجوع الصحابة الى عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين مع ان ذلك مما تعم به البلوى
وثالثها ان البلوى عام بمعرفة احكام العرف والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر
مع انهم يقبلون خبر الواحد فيه وليس لبعضهم رد ذلك لانه قد تواتر النقل بالوتر لان في وجوبها
تعم به البلوى لم يتواتر نقله واحتجوا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان
ابا بكر رد حديث المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستئذان واما المعقول فهو انه
لو كان صحيحا لما اشاعه الرسول عليه السلام الا واحد بعد واحد ... التواتر بحاجة ان لا نقل الى
ما كلفنا به فما يمكن من الحيلة ولو فعل ذلك لتوفرت الدواعي الى نقله على جهة التواتر والجواب
... ولهم لو لم ينقلوا فيه الاحاد اجراء سواء ... فاما ... نقلوا
عن الادلة انه انما كان يجب ذلك ... العمل
خبر الاسير ... ذلك وعن الثاني ان ... ان كان ... علما او وجب
به على كل حال فاما اذا اوجبه بشرط ان يطلعه ... تكليف الا طريق اليه ولو وجب ذلك
فيما تعم به البلوى لوجب في غيره لجواز ان اتصل الى من كلف به فان قيل ... انه كلف العمل
به بشرط ان يطلعه ... فيما تعم به البلوى والله اعلم القسم الثالث
في الاخبار المسألة الاولى في كيفية الفاظ الصحابة في نقل الاخبار عن الرسول عليه السلام
وهي على سبع مراتب المرتبة الاولى ان يقول الصحابي سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا واخبرني

رسول الله أو حدثني [illegible] أو شافهني رسول الله الثانية أن يقول قال الرسول
كذا فهذا ظاهر النقل إذا صدر من الصحابي وليس نصا صريحا إذ قد يقول الواحد
منا قال رسول الله اعتمادا على ما نقل إليه وإن لم يسمعه منه عليه السلام أما إذا صدر
من غير الصحابي فليس ظاهره ذلك المرتبة الثالثة أن يقول أمر رسول الله بكذا أو
نهى عن كذا وهذا يتطرق إليه الاحتمالان الأولان مع احتمال آخر وهو أن مذاهب الناس في
جميع الأوامر والنواهي مشهورة فربما ظن ما ليس بأمر أمرا ولأجله اختلف الناس في أنه
هل هو حجة أم لا والأكثرون على أنه حجة لأن الظاهر من حال الراوي أن لا يطلق هذا اللفظ
إلا إذا تيقن مراد الرسول عليه السلام ولقائل أن يقول لم لا يكفي فيه الظن فإن قال لا يحصل
الصحيح فلو أطلقه الراوي مع تجويز خلافه لكان مدلسا وجب على الناس ما يجوزوا أن لا يكون
واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته فنقول نعلم هذا لا يمكنهم العلم بأن الراوي ما أطلق
هذه اللفظة إلا بعد علمه بمراد الرسول إلا إذا علم أنه حجة وأنهم إنما أسمعوا كونه
حجة بذلك فلزم الدور وفي المسألة احتمال رابع وهو أن قول الراوي أمر الرسول بكذا
ليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائما أو غير دائم فلا يجوز أن يقول
الصحابي أمرنا بكذا ونهانا عن كذا وأحل كذا وأبيح كذا قال الشافعي رضي الله عنه إنه يفيد
أن الآمر هو الرسول عليه السلام والكرخي خالف فيه لنا وجهان الأول أن من التزم طاعة رئيس
فإنه متى قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الرئيس ألا ترى أن الرجل من خدم السلطان إذا
قال في دار السلطان أمرنا بكذا فهم كل أحد من كلامه أمر السلطان الثاني أن غرض
الصحابي أن يعلمنا الشرع فيجب حمله على من صدر الشرع عنه دون الأئمة والولاة ولا
يحمل هذا القول على أمر الله لأن أمر الله تعالى ظاهر للكل ولا يستفيد من قول الصحابي ولا
على أمر جماعة الأمة لأن ذلك الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه المرتبة الخامسة أن
يقول الصحابي من السنة كذا فهم منه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم للوجهين المذكورين فإن
قيل هذا غير واجب للخبر والعقل أما الخبر فقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها
وأجر من عمل بها ويعني به سنة غيره وأما العقل فهو أن السنة مأخوذ من الاستنان
وذلك غير مختص بشخص دون شخص والجواب أن ما ذكرتموه بحسب اللغة لكن عرف
الشرع بعدها قلنا المرتبة السادسة أن يقول الصحابي عن النبي قال قوم
إنه أخبر إنسانا آخر عن الرسول وهو لم يسمعه منه وقال الآخرون بل الظاهر أنه سمعه
منه المرتبة السابعة قول الصحابي كنا نفعل كذا فالظاهر أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام
شرعا

شرعا ولكن يكون كذلك إلا وقد كانوا يفعلونه في عصر النبي عليه السلام مع علمه بذلك وأنه
ما كان ينكر ذلك عليهم وهذا يقتضي كونه شرعا فأما إذا قال الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد
فيه فحسن الظن به يقتضي أن يكون قاله عن طريق وإذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس إلا السماع من النبي عليه السلام
والله أعلم المسألة الثامنة في كيفية رواية غير الصحابي وهي أيضا على سبع مراتب المرتبة الأولى
أن يقول الراوي حدثني فلان وأخبرني فلان أو سمعت فلانا فالسامع يلزمه العمل بهذا الخبر ثم
إن السامع كيف يروي فيقول إن الراوي إن قصد إسماعه خاصة ذلك الكلام أو كان في جمع قصد
الراوي إسماعهم فله أن يقول ههنا حدثني وأخبرني وسمعته يحدث عن فلان وإن لم يقصد
إسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله أن يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له أن يقول أخبرني
ولا حدثني لأنه لم يحدثه ولم يخبره المرتبة الثانية أن يقال للراوي هل سمعت هذا الحديث
عن فلان فيقول نعم أو يقول بعد الفراغ من القراءة عليه الأمر كما قرئ علي فههنا الأمر في حكمه
لازم على السامع وله أيضا أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعت فلانا لأن إقراره به لا فرق
والإشهاد على البيع بين أن يقول البائع أشهدني وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول
الأمر كما قرئ علي ثم أشهدك المرتبة الثالثة أن يكتب إلى غيره بأني سمعت كذا من فلان فللمكتوب إليه أن يعمل
بكتابه إذا علم أنه كتابه أو ظن أنه خطه جاز له أيضا لكن ليس له أن يقول سمعته
أو حدثني لأنه ما سمع ولا حدث بل يجوز أن يقول أخبرني لأن من كتب إلى غيره كتابا يخبره
فيه بواقعة جاز له أن يقول أخبرني المرتبة الرابعة أن يقال له هل سمعت هذا الحديث فيشير برأسه
أو بإصبعه فالإشارة ههنا كالعبارة في وجوب العمل ولا يجوز أن يقول حدثني أو أخبرني
أو سمعته لأنه ما سمع شيئا المرتبة الخامسة أن يقرأ عليه حديث فلان ولا ينكر ولا يعترف بلسانه
ولا بإشارته فههنا إن غلب على الظن ما يسكته إلا أن الأمر كما قرئ عليه وإلا كان ينكره لزم
السامع العمل به لأنه يحصل ظن أنه قول الرسول عليه السلام والعمل بالظن واجب واختلفوا في
جواز الرواية فقال بعض الفقهاء والمحدثين جوزوه والمتكلمون أنكروه وقال بعض أصحاب الحديث
ليس له إلا أن يقول أخبرني قراءة عليه وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة
الحديث عليه أرويه عنك فقال نعم فالمتكلمون قالوا لا يجوز له الرواية عنه أيضا
حجة الفقهاء أن الإخبار في أصل اللغة لإفادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد أفاد العلم
بأن هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب أن يكون إخبارا وأيضا فالإجماع على أن لك

من الحيل اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة اما لانهم نقلوها
بحسب عرفهم الى تلك المعاني واما لانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار
المجاز شائعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرني وحدثني مما كثر ذلك فيه في هذا المكان
شائع الاجازة فان الظن والمسامحة احد اسباب المجاز واذا كان في هذا الاستعمال
مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار حكمه حكم الاسم المنقول بعرف المحدثين كالمجاز الغالب
واذا بعد ذلك فحصل استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات في حق المتكلمين انه اذا سمع
من الراوي شيئا يقول حدثني واخبرني سمعت كذلك الجواب بما تقدم من انه بعرف هذا
الفعل العرفي لا يسلم انه كذب والله اعلم وسادسها المناولة وهو ان يشير الشيخ الى
كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه بذلك يكون محدثا ويكون لغيره ان يروي
عنه سواء قال له اروه عني او لم يقل له ذلك واما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم
يقل له قد سمعته فانه لا يكون محدثا له وانما اجاز له التحدث وليس له ان يحدث به عنه
لانه يكون كاذبا واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى
من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لان النسخ تختلف الا ان يعلم انهما متفقان وسابعها
الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي واعلم
ان ظاهر الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب
لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك انني سمعته فاروه عني والله اعلم مسئلة
ذهب الشافعي الى ان المرسل غير مقبول وقال ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة انه مقبول
لنا ان عدالة الاصل غير معلومة فلا تكون روايته مقبولة وانما قلنا ان عدالة الاصل
غير معلومة لانه لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع لا تكون تعديلا له لان العدل
قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه وبتقدير ان يكون تعديلا الا انه لا يقتضي كونه
عدلا في نفسه لاحتمال انه لو عينه لنا لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدل فثبت ان
عدالته غير معلومة واذا كان كذلك وجب ان لا تقبل روايته لان قبول روايته يقتضي
وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير ضابط وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل
ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فبقي في الباقي على الاصل فان قيل لا نسلم
ان عدالته غير معلومة قوله لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع عنه لا تكون

تعديلا

تعديلا له لانه قد يروي عن العدول وغيرهم قلنا لا نزاع في جواز ذلك في الجملة لكن لا يجوز
ان يقال روايته عن العدل راجح على روايته عن غيره وسائر من وصفناه قال ولان
الفرع مع عدالته لا يستجيز ان يخبر عن الرسول عليه السلام بما قوله الا اذا [illegible] ولا يكون
له ذلك الا وهو عالم او ظان بكونه قولا للرسول لانه لو استوى الطرفان لحرم الاخبار
ولا يكون عالما ولا ظانا بكونه قولا للرسول الا اذا علم او ظن عدالة الاصل الثاني ان
الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه عنه الا اذا علم انه على اللازم
او وجب ذلك حسب هذين الدليلين رجحان جهة الاحتمال وهذا يقتضي كون الاصل عدلا ظاهرا
ومع حصول قبول روايته كما في سائر العدول وهذا هو النكتة التي عولوا عليها في وجوب قبول المرسل
ثم ما ذكرتموه معارض بالنص والاجماع والقياس اما النص فعموم قوله ولينذروا قومهم
وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اما دام من لا يكون فاسقا وجب القبول وراوي
الفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره واما الاجماع فان البراء بن عازب قال ليس كلما
حدثناكم به عن رسول الله سمعناه عنه انما [illegible] وروى ابو هريرة عن النبي عليه السلام من اصبح
جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وروى ابن عباس عنه عليه السلام
انه لا ربا الا في النسيئة ثم اسند الى اسامة وروي ايضا ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وهذه الروايات تدل على
جواز قبول المرسل اما القياس فلانه لو لم نقبل المرسل لما قبل ما جوز كونه مرسلا وكان
يجب اذا قال الراوي عن فلان ان لا نقبل لانه يجوز ان يكون اخبره عنه والجواب قد بينا ان
العدل يروي عن العدل وغيره فلا يكون عدلا فلم لا يجوز ان يقال روايته عن العدل ارجح
من روايته عمن ليس بعدل فلسنا لانه اذا سلمنا انه لا منافاة بين كونه عدلا وبين روايته
عمن ليس بعدل كان ذلك ممكنا بالنسبة اليه من حيث هو هو والممكن لا يرجح احد طرفيه
على الاخر الا لمرجح منفصل فيحصل حصول ذلك المرجح لا اصل الامكان قوله الفرع
مع عدالته اخبر عن الرسول ولا يجوز له ذلك الا اخبارا وقد اعتقد عدالة الراوي
قلنا الفرع اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه فهذا يقتضي الجزم بان القول قول الرسول
والجزم بالشيء مع كونه بعضه كذبا [illegible] ذلك يقتضي حمله على الراوي فاذا لا بد من صرف
هذا اللفظ عن ظاهره فلسنا بان يحملوا المراد منه انه ظن انه قال رسول الله او ا

ان يقول يحمل الراوي كلامه على سماعه انه قال رسول الله ومعلوم انه لو صرح بهذا
القول لم يكن فيه تعديل للاصل لانه لو سمعه من كاذب متظاهر بالكفر لجاز له ان يقول
سمعت انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلمنا سقوط ما ذكرتموه وله فيما الفرع مع عدالته ليس
له ان يوجب شاهدا على شهود الا اذا علم او ظن انه عدل الا ان اوجبه بما روايته انما
يوجب على الخبر سامعه الذي يجوز كون الذي عدلا فاذا ... فكيف عدلا بان هذه
الرواية توجب على غيره ما لزم الذي روى يقول بعض ما ذكرتموه من الوجهين شاهد
الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل فان ذكرتموه فانه يقع انه لا يقبل شهادته فان
قلت الفرق بينهما ان الشهادة ... على ... والخبر بعضهم اثبات
الحكم في الجملة من دون تخصيص ... في اثبات الحقوق على الاعيان فلا
... اثباتها على الجملة ... الرواية كما اكد باعتبار العدد
فيها دون الرواية الثاني ان شهود الاصل لو ... شهادتهم لزمهم الضمان على قول
بعض الفقهاء فاذا لم يوصل ... اجتهاد الحاكم الى ذلك لو رجعوا وجاز ان يغرمهم باعيانهم
... الضمان ... رجعوا ... الجواب ... لما ان اثبات الحكم على الاعيان
لو رجح على اثبات الحكم في الجملة من هذا الوجه ... على ذلك من ... وهو
ان الحكم ... جميع المكلفين ... فالاحتياط فيه
اولى الاحتياط في اثبات الحكم في حق كل مكلف واحد وعن الثاني انه يلغى ما اذا
كان شاهد الاصل ... ولا ... ولم يكن ...
واما المعارضة ... النصوص ... تخصيصها
في الرواية ... الاحتياط وعن الثاني ان هذه المسئلة اجتهادية فلعل
بعض الصحابة كان يقبله ... عليهم لكون المسئلة اجتهادية
وانما قال الصحابي الذي ... قال رسول الله كان الظاهر منه الاسناد
واذا كان كذلك وجب على السامع قبوله ثم بعد ذلك اذا ... الصحابي انه كان مرسلا
ثم ... اسناده ... قبوله ولم يكن قبوله ... لا يعلم العمل بالمرسل
عن الثالث ... الاخبار على الظن ... الراوي ...
... كذلك ... سمعه منه ... يعلم انه صحيح ثم يقبله

فرع الاول قال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا اذا
كان الذي ارسله قد اسنده مرة اخرى قبل ... او ارسله هو واسنده غيره وهذا
اذا لم تقم الحجة باسناده او ارسله راو اخر ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر
او عضده قول صحابي او قول اكثر العلماء او علم انه لو نص لم يرسل الا عن موثوق
... ثم قال لا اقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها بهذه الشرائط
قال ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول الحجة ثبتت به كثبوتها
بالمتصل قالت الحنفية اما قوله اقبل مرسل الراوي اذا كان اسنده من يعدله اذا
اسند قبل لانه مسند وليس لارساله اثر واما قوله يقبل المرسل اذا كان من اسنده
غيره ولا يقبله لما ذكرنا ولانا لا نسلم ان ... لا تصير حجة اذا عضده الحجة واما قوله اقبل المرسل
اذا كان راو اخر ارسله ... احدهما عن شيوخ الاخر لانه لا ... ليس بحجة اذا انضاف
الى ليس بحجة لا تصير حجة اذا كان المانع من كونه حجة عند الانفراد ثابتا عند الاجتماع
وهو الجهل بعدالة راوي الاصل وهذا بخلاف الشاهد الواحد فان المانع من قبول شهادته
الانفراد وهو يزول عند انضمام غيره اليه ولجواب (عرض الشافعي رحمه الله عليه)
... الاسناد ... واحد ... عدالة راوي الاصل ... ظن كون ذلك
الخبر صدقا فاذا انضم هذه المقويات اليه قوي ... الظن ... العمل به ... دفعا
للضرر المظنون واما قوله ... الظاهر فظهر فساد هذا السؤال والله اعلم الثاني
اذا ارسل الحديث واسنده ... يقول ... يقبل المرسل وكذا ... لا
يقبل لان ... القول ... لانه يجوز
ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكن نسي شيخه وهو يعلم انه ثقة
... وكذا القول فيما اذا ارسله مرة واسنده اخرى لانه يجوز ان ... ذكرنا الثالث
اذا اسند الحديث الى النبي ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل لانه يجوز ان يكون الصحابي
رواه عن الرسول عليه السلام مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل واحد منهما
بحسب ما سمعه او سمعه ... يرويه عن النبي عليه السلام ... ذكره عن
نفسه السابع اذا وصله بالنبي عليه السلام ووقفه على الصحابي اخر فانه يجعل
متصلا لجواز ان يكون سمعه من الصحابي يرويه مرة عن النبي عليه السلام ومرة عن نفسه

حجة لصلته بالنبي عليه السلام فيسمى ذلك خطأ لانه ذكر فاما اذا ارسله او وقفه ربما باطلا
ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يسمعه اذ يصح ذلك في الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب
يرجع اليه فيذكر ما قد نسيه في الزمان الطويل والله اعلم الخامس من يرسل الاخبار اذا
اسندها حرا اهل نسل او يرد اما من يقبل المراسيل فانه يقبله واما من لا يقبلها فكمن
منهم قبله اتصالا ان ارساله يختص بالمرسل دون المسند فوجب وصول مسنده ومنهم
من لم يقبله قال لان ارساله يدل على انه اتهم ذكر الراوي لضعفه فيبين له والحال هذه
حاله واختلف من قبل حديث المرسل اذا اسنده كيف يقبل فقال الشافعي لا اقبل من حديثه
الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهم وقال بعض المحدثين
لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهو لا يعرفون من ان يقال حدثني فلان او اخبرني
يحملون الاولى الاعلى انه شافهه بالحديث ويحملون الثاني على انه دلس المشافهة ومن
ان يكون اجاز له او كتب اليه وهذه عادة لهم وان لم يكن بينهما فرق في اللغة والله اعلم
مسئله والمدلس اذا روى الراوي الحديث عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم و
ذكره باسم لا يعرف به فان فعل ذلك لان من يروي عنه ليس باهل ان يقبل حديثه فعند
الناس ولا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لانه ليس يبغيه من يعلمه بكنى ظاهرا
الاسلام في الحديث فلو هذا الحديث عن يقول الاخذ عن محمد عبد الله بعد اسلامه حتى لا
يقبل المراسيل فانه لا يقبله لانه لم يمكن من الفحص عن عبد الله حيث لم يذكر اسمه فهو كالمرسل
ومن يقبل المراسيل سواء ان يقبله لان عدالته يعرف انه لولا انه بعد عنده لما ترك ذكر اسمه
فصار كالمعدل والله اعلم مسئله يجوز نقل الخبر بالمعنى وهو مذهب الحسن البصري والى
حنيفه رحمهما الله خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين ولكن شرائطه احداها ان لا يكون
الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى والثانيه ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان والثالثه
ان يكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب يقع تارة بالمحكم وتارة بالمتشابه
لحكم واسرار استاثر الله بعلمها ولا يجوز تغييرها عن وضعها لنا وحجة الاول ان الصحابة
نقلوا قصة واحدة بالفاظ مختلفة مذكورة في مجلس واحد ولم ينكر بعضهم على بعض فيه
وذلك يدل على قولنا الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز ابدال العربية
بالعجمية فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى كان اولى ومن اصحابنا من علم ان
التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية الثالث ان عليه السلام
قال

قال اذا اصبتم المعنى فلا بأس وعن ابن مسعود انه كان اذا حدث يقول قال رسول الله
هكذا او نحو هذا السابع وهو الاولى بالسلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها
في ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب
القطع بعدم روايتها على تلك الالفاظ احتج المخالف بالنص والمعقول اما النص
فقوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فاداه كما سمعه
هو اداء اللفظ المسموع ونقل الفقه الى من هو افقه منه بمعناه والله اعلم ان الافقه
ربما فطن بفضل فقهه من فوائد اللفظ لما لم يفطن له الراوي لانه ربما كان دونه في الفقه
واما المعقول فمن وجهين الاول انا لما جوزنا ذلك لم يامن ان الناقل ربما اسقط من فوائده
اية او حض ما لم يعرفه له اهل الاعصار السالفة من العلماء والمحققين لعلمنا انه لا يجب
وكلما كان من فوائد اللفظ ان يتنبه له السامع في الحال وان كان يفتقر الى ذكاء فلو جوزنا
النقل بالمعنى فربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت الثاني انه
لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظ نفسه كان للراوي الثاني تبديل اللفظ الذي
سمعه بلفظ نفسه بل هذا اولى لان تجويز تبديل لفظ الراوي اولى من تجويز تبديل لفظ الشارع
وان كان ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان
وان اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات
كان التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاخير وبين الاول نوع مناسبة والجواب
عن الاول ان من ادى تمام معنى كلام الرسول فانه يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلفت الالفاظ
وهكذا الشاهد والترجمان يقع عليهما الوصف بانهما اديا كما سمعا وان كان لفظ الشاهد
خلاف لفظ المشهود عليه ولغة المترجم غير لغة المترجم عنه وعن الثاني وعن الثالث ما تقدم
مر والله اعلم مسئله الراويان اذا اتفقا على رواية خبر وانفرد احدهما بزيادة وهو
ممن يقبل حديثه فاما ان يكون المجلس واحدا او متغايرا فان كان متغايرا قبلت الزيادة
لانه لا يمتنع ان يكون الرسول عليه السلام ذكر الكلام في احد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الاخر
بدون تلك الزيادة واذا كان ذلك كذلك فقول عدالة الراوي يقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح
فيه فوجب قبوله واذا كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا

يجوز أن يغفلوا عن ضبطه الواحد ولم يسووا الكل في ذلك وإن كان الأول لم تقبل الزيادة
وحمل أمر راويها على أنه يجوز مع عدالته أن يكون قد سمعها من غير النبي عليه السلام
يظن أنه سمعها منه وإن كان الباقي ملك الزيادة إما أن لا يكون ممن لا عرف الباقي أو يكون
ما لم يعتبر إعراض الباقي قبلت الزيادة عندنا إلا أن يكون الممسك عنها أضبط من الذي رواها
خلافا لبعض المحدثين لنا أن عدالة الراوي للزيادة تقتضي قبول خبره وإمساك الراوي الباقي
عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال أن النبي كان في حال دخول الرسول عليه السلام ذكر الزيادة عرض له
سهوا وشغل قلب أو عطاس أو دخول إنسان أو فكر أذهله عن سماع تلك الزيادة وإذا وجد
المقتضي لقبول الخبر خاليا عن المعارض وجب قبوله فإن قيل كما جاز السهو على الممسك جاز
أيضا على الراوي قلت لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الأغلب على الظن أن راوي الزيادة
أبعد عن السهو لأن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه فيما لم يسمع أنه سمعه بلى لو صرح
الممسك بنفي الزيادة وقال إنه عليه السلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر ولم يأت بعده
بكلام مع انتظاري له فههنا يتعارض القولان ويصار إلى الترجيح أما إذا كانت الزيادة مغيرة لإعراب
الباقي كما إذا روى أحدهما أدوا عن كل حر وعبد صاعا من بر ويروي الآخر نصف صاع
من بر فالحق أنهما لا يقبلان خلافا لأبي عبد الله البصري لنا أنه حصل التعارض لأن أحدهما
إذا رواه صاعا فقد رواه بالنصب والآخر إذا رواه نصف صاع فقد رواه (بالجر) الصاع
والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض وإذا كان كذلك وجب المصير إلى الترجيح فرع
الراوي الواحد إذا روى الزيادة مرة ولم يروها أخرى تلك المرة فإن أسندهما إلى مجلسين
قبلت الزيادة سواء غيرت إعراب الباقي أو لم تغير وإن أسندهما إلى مجلس واحد فالزيادة
إن كانت مغيرة للإعراب تعارضت روايتاه كما تعارضت رواية الراويين وإن لم تغير الإعراب
فإما أن يكون روايته للزيادة مرات أقل من مرات الإمساك أو بالعكس أو يتساويان فإن
كانت مرات الزيادة أقل من مرات الإمساك لم تقبل الزيادة لأن حمل الأقل على السهو أولى
من حمل الأكثر عليه اللهم إلا أن يقول الراوي إني سهوت في تلك المرات وتذكرت هذه
الكلمة فههنا ترجح المرجوح على الراجح لأجل هذا التصريح وإن كانت مرات
الزيادة أكثر قبلت لا محالة لوجهين أحدهما ما ذكرنا أن حمل الأقل على السهو أولى والثاني
ما ذكرنا أن حمل السهو على نسيان ما سمعه أولى من حمله على توهم أنه سمع ما لم يسمعه وأما

وأما إن تساويا قبلت الزيادة لما بينا أن حمل السهو ... والله أعلم

الكلام في القياس وهو مرتب على مقدمة وأقسام

(أما)

المقدمة وفيها مسائل المسألة الأولى في حد القياس أسد ما قيل في هذا الباب
وجهان الأول ما ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحققين منا أنه حمل معلوم
على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما
وإنما ذكرنا لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القياس يجري فيهما جميعا ولو ذكرنا
الشيء لاختص بالموجود على مذهبنا ولو ذكرنا الفرع لكان يوهم اختصاصه بالموجود (وإنما)
فلا بد من معلوم يكون أصلا فإن القياس عبارة عن التشبيه وهو لا يتحقق إلا بين أمرين ولأن
لم يكن الأصل لكان ذلك إثباتا للشرع بالحكم وأيضا فالحكم قد يكون نفيا وقد يكون إثباتا (أيضا)
والجامع قد يكون أمرا حقيقيا وقد يكون حكما شرعيا وكل واحد منهما قد يكون نفيا وقد يكون
إثباتا هذا شرح هذا التعريف والاعتراض عليه من وجوه أحدها أن قولنا (أن)
حمل أحد المعلومين على الآخر إما أن يكون مثل حكم أحدهما للآخر فقوله بعد ذلك في إثبات حكم
لهما أو نفيه عنهما إعادة لعين ذلك فيكون ذلك تكريرا من غير فائدة وإن كان الثاني فلا بد من
بيانه وأيضا فهو إن لم يكن المراد منه شيئا آخر لكن لا يجوز ذكره في تعريف القياس لأن ماهيته
ثم إثبات مثل حكم المعلوم لمعلوم آخر بأمر جامع وإذا تمت الماهية بهذا القدر كان ذكر
المعلوم الآخر خارجا ولا يجوز ذكره وثانيها أن قوله في إثبات حكم لهما يشعر بأن الحكم في
الأصل والفرع يثبت بالقياس وهو باطل فإن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل فلو
كان ثبوت الحكم في الأصل فرعا على القياس لزم الدور وثالثها أنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد
تثبت الصفة أيضا بالقياس كقولنا الله عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد ولا نزاع
في أنه قياس لأن القياس أعم من القياس الشرعي والقياس العقلي وإذا كان كذلك فنقول إما
أن يكون الصفة مندرجة في الحكم أو لا تكون فإن كان الأول كان قوله بأمر جامع بينهما من حكم
أو صفة أو نفيهما عنه مكررا لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد
ذكر الحكم تكرارا وإن كان الثاني كان التعريف ناقصا لأنه ذكر ما إذا كان المطلوب ثبوت
حكم أو عدمه ولم يذكر ما إذا كان المطلوب وجود صفة أو عدمها فيصير التعريف ناقصا وإذا
أوردنا ... ورابعها أن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر
جامع فأما أن ذلك الجامع بأن يكون حكما وبأن يكون صفة وبأن يكون نفيا للحكم وبأن
يكون نفيا للصفة فذلك أمر ... الذكر أقسام الجامع والمعتبر في تحقق ماهية القياس

الجامع من حيث انه جامع لا اقسام الجامع بدليل اخر لان احدها ان ماهية الجامع قد يوجد
منفكة عن كل واحد من اقسام الجامع بعينه وان كان لا بد له من قسم ما وما ينفك عنه الماهية
لا يكون عينا لما يكون الماهية فان الجامع كما ينقسم الى الحكم والصفة وبعضها فكذا الحكم ينقسم
الى الوجوب والحظر وغيرهما والوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغيرهما
فلو لزم من اعتبار الجامع في حد القياس ذكر اقسامه لوجب ذكر كل واحد من تلك
الاقسام وذكر كل ما لكل واحد منها من الاقسام وخامسها ان كلمة او للابهام وماهية
الشي معينة والابهام ينافي التعيين فان قلت كونه بحيث يلزمه احد هذه
الامور حكم معين قلت فالمحتاج اليه في التعريف ملزوم هذه وهو كونه جامعا
حتى انه جامع فيكون ذكر هذه الزوائد لغوا وسادسها وهو ان القياس الفاسد قياس
وهو خارج عن هذا التعريف اما الاول فلان القياس الفاسد قياس في نفسه فيكون قياسا
واما الثاني فلانه ليس بجامع دليلا على ان هذا القائل يعتبر في حد القياس حصول
الجامع ومتى حصل الجامع كان القياس صحيحا فيكون القياس الفاسد خارجا عنه وانه
غير جائز بل يجب ان يعتبر الامر في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه الجامع
في ظن المجتهد وان لم يحصل في نفس الامر التعريف السابع ما ذكره ابو الحسين البصري
وهو انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهو قريب
والمختار منه ان نقول اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاشتباههما في علة الحكم عند
المثبت ولنفسر الالفاظ المستعملة في هذا التعريف اما الاثبات فالمراد منه القدر المشترك
من العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم او … وقد يطلق لفظ
الاثبات ويراد به الخبر باللسان لدلالته على الحكم الذهني واما المثل فمتصور بديهة لان كل عاقل
يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار في كونه حارا ومخالفا في كونه باردا ولو لم يحصل
تصور ماهية المماثلة والمخالفة الا بالاكتساب لكان الخالي عن ذلك الاكتساب خاليا عن
ذلك التصور وكان خاليا عن هذا التصديق ولما علمنا انا قبل كل اكتساب نعلم بالضرورة
هذا التصديق الموقوف على ذلك التصور علمنا ان حصول هذا التصور غني عن الاكتساب
واما الحكم فقد مر في اول الكتاب تعريفه واما المعلوم فلسنا نعني به مطلق متعلق
العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لان الفقهاء يطلقون لفظ المعلوم على هذه الامور

واما العلة فسنذكر تفسيرها ان شاء الله وقولنا عند المثبت ذكرناه ليدخل فيه الصحيح
والفاسد فان قيل هذا التعريف ينتقض بقياس العكس وبقياس التلازم والمقدمتين في
الشبه اما قياس العكس فكقولنا لما لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لما كان شرطا
له بالنذر والمطلوب في الفرع اثبات كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في
الاصل نفي كون الصلاة شرطا لها فالحكم في الفرع ليس مثل حكم الاصل بل نقيضه واما قياس التلازم
فكقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما المقدمتان
فكقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث فان هذا … يسمى قياسا
في العرف … القياس … وهو لا يحصل الا عند تشبيه صورة
بصورة وليس الامر كذلك في التلازم والمقدمتين في الشبه فلما … حاصلة في هذه
المواضع لا في الحكم وكل واحد من المقدمتين معلوم والحكم في النتيجة مجهول فاستلزام المطلوب
من هاتين المقدمتين … الحكم المطلوب مساويا للحكم في المقدمتين … المطلوبية
والجواب اما الاول فيمتنع قياس العكس … في الحقيقة … نظم التلازم
واثبات لاحد مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف
لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا … نظم
التلازم واستثناء نقيض اللازم لا ينتج نقيض الملزوم ثم انا نثبت المقدمة الشرطية بعد
القياس وهو ان ما لا يكون شرطا للشي في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما في الصلاة وهو قياس
الطرد لا قياس العكس واما الصورتان الباقيتان فلا نسلم انه يقال لهما قياس ولو بحسب
العرف … الوجه المذكور … ذلك الوجه … اطلاق اسم القياس بوجه
… … بالنص … مطلوبه مساويا … النزاع المطلوبية
ولو صح ذلك لاتسع ان نقل الى نفس الحكم ويجعل النص بالنص لا بالقياس فان ارادوا ان يذكر
… في تعريف القياس بحسب … لكل هذه الصور نقول القياس هو قول مؤلف من اقوال اذا
سلمت لزم عنها قول اخر … هذا النزاع … هذا التعريف مذكورة في بيان العلة المستنبطة
الثانية الاصل والفرع اذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا فالاصل
… اما ان يكون هو البر او الحكم الثابت فيه او علة ذلك الحكم او النص الدال على ثبوت ذلك
الحكم والفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه والمتكلمون جعلوه اسما للنص
الدال على ذلك الحكم اما قول الفقهاء فضعيف لان اصل الشي ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب

اثباته في الحال عن تفريع نفي الربا في الارز لو لم تحصل فيه ذلك الحكم وهو حرمة
الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الارز عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة
اخرى لم توجد في البر لم يتفرع حرمة الربا في الارز عليه فاذن الحكم
المطلوب اثباته متفرع اصلا على الدليل على الحكم الحاصل في البر فالبر
اذن لا يكون اصلا للحكم المطلوب واما قول المتكلمين فضعيف ايضا من هذا الوجه
لانا لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربا في البر بالضرورة او بالدليل العقلي
لا يمكننا ان نفرع حكم الارز عليه فلو قدرنا ان النص دل على حرمة الربا
في صورة خاصة امكن ان نفرع عليه حكم الارز تفريعا قياسيا وان لم يكن
تفريعا نصيا واذا كان كذلك لم يكن النص اصلا للقياس بل اصل الحكم في محل الوفاق
ولما فسرنا هذا ان الاولى ان يكون اصل القياس هو الحكم الثابت في محل الوفاق او
علة ذلك الحكم ولا بد فيه من تفصيل فنقول الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف
والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف وبيانه انا ما لم نعلم ثبوت
الحكم في محل الوفاق لا نطلب علته وقد نعلم ذلك الحكم ولا نطلب علته اصلا فلما
توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات ذلك
الحكم على اثبات علته لا جرم كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم اصلا
فيه واما في محل الخلاف فانا ما لم نعلم حصول العلة فيه لا يمكننا اثبات الحكم فيه قياسا
ولا ينعكس فلا جرم كانت العلة اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه اذا عرفت ذلك
فقول المتكلمين والفقهاء وجيه ايضا لانه يمكن ان الحكم الحاصل في محل الوفاق
اصل وبيان ان النص اصل لذلك الحكم فكان النص اصلا لاصل الحكم المطلوب واصل
الاصل اصل فيجوز تسمية ذلك النص بالاصل على قول المتكلمين وايضا فالحكم الذي
هو الاصل يحتاج الى المحل فيكون محل الحكم اصلا للاصل فيجوز تسميته بالاصل ايضا
على ما هو قول الفقهاء وههنا دقيقة وهي ان تسمية العلة في محل الوفاق اصلا اولى
من تسمية محل الحكم في محل الوفاق بذلك لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر
في الحكم فجعل علة الحكم اصلا اولى من جعل محل الحكم اصلا له لان التعلق الاول
اقوى من الثاني واما الفرع فهو عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعندنا عبارة
عن

عن الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف عند [illegible] لان الحكم المطلوب
اثباته هو المتفرع عليه وههنا دقيقة وهي ان اطلاق لفظ الاصل على محل
الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم
الحاصل فيه والحكم الحاصل فيه اصل للقياس فكان محل الوفاق اصلا لاصل القياس
واما ههنا فمحل الخلاف اصل للحكم المطلوب اثباته فيه وذلك الحكم فرع القياس فيكون
محل الخلاف اصل فرع القياس واطلاق اسم الاصل على اصل اصل القياس اولى
من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع واعلم انا بعد التنبيه على هذه الدقائق
نساعد الفقهاء على مصطلحهم والله اعلم المسئلة الثالثة اذا اعتقدنا كون الحكم
في محل الوفاق معللا بوصف ثم اعتقدنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع
حصل لا محالة اعتقاد ان الحكم في محل النزاع مثل الحكم في محل الوفاق فان كانت
المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة كذلك والنزاع ليس الا في صحته اما اذا كانتا
ظنيتين او كانت احداهما فقط ظنية فالنتيجة تكون ظنية لا محالة فهذا اما ان يكون
في الامور الدنيوية او في الاحكام الشرعية فان كان في الامور الدنيوية فقد اتفقوا
على انه حجة واما في الشرعيات فهو محل الخلاف والمراد من قولنا القياس حجة انه اذا حصل
ظن ان حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكلف بالعمل به في نفسه ومكلف
بان يفتي غيره به واعلم ان الجمع بين الاصل والفرع اما ان يكون بالغاء الفارق والغزالي
رحمه الله يسميه تنقيح المناط واما باستخراج الجامع وههنا لا بد من بيان ان الحكم في
الاصل معلل بكذا ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع فالغزالي رحمه الله يسمي الاول
تخريج المناط والثاني تحقيق المناط القسم الاول في اثبات ان القياس حجة
اختلف الناس في القياس الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة
وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والاولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به
ومنهم من قال لم يقع اما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على ان السمع دل عليه
ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع احدها انه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال منا
وابو الحسين البصري [illegible] المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به واما الباقون
منا ومن المعتزلة فقد انكروا ذلك وثانيها ان ابا الحسين البصري زعم ان دلالة الدلائل

سمعه عليه طبقته في الباقون قالوا قطعيه وثالثها ذهب القاساني والنهرواني
الى الحاق بالقياس في صورتين احدهما اذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ وثانيه
والثاني كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما جمهور العلماء فقد قالوا بانه
الاحسه واما القايلون بان التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على
وقوع التعبد به وجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقنع بذلك بل تمسك في نفيه
بالكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة واما القسم الثاني وهم الذين
قالوا ان العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان احدهما حصر ذلك المنع شرعا
فالاول حتى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس
وهذا قول النظام وثانيها الذين قالوا يمتنع ورود التعبد به في كل الشرايع وهو بار
ورثيه اسبيها الذين قالوا يمتنع ان يكون القياس طريقا الى العلم والظن وثانيها الذين
سلموا انه يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز متابعة الظن لانه قد يخطي ويصيب وثالثها الذين
سلموا انه يجوز متابعة الظن في الجملة ولكن حين تعذر النص كما في قيم المتلفات واروش الجنايات
والفتوى والشهادات لانه لا نهاية لتلك الصور فكان التنصيص على حكم كل واحد منها
متعذرا اما في هذه الاحكام فانه يمكن التنصيص عليها فكان الاكتفا بالقياس اقتصارا على
ادنى البيانين مع القدرة على اعلاهما وانه غير جائز وهذا مذهب داود واتباعه من اهل
الظاهر [illegible] والذي نذهب اليه وهو قول الجمهور من علماء الصحابة والتابعين
ان القياس حجة في الشرع لنا الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال به ان الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور
يقال عبرت عليه وعبر النهر والمعبر الموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة التي
يعبر فيها كانها اداة العبور والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا
وعبرها جاوزها الى ما يليها [illegible] الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في [illegible]
دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر
[illegible] لا نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة بل هو عبارة عن الاتعاظ لوجوه احدها
انه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر وثانيها ان المتقدم في اثبات
حكم الاحكام من طريق القياس اذا لم يتفكر في امر معاده يقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار

وثالثها قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ
ورابعها قال السعيد من اعتبر بغيره والاصل في الكلام الحقيقة فهذه الادلة تدل
على ان الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة فيحصل التعارض [illegible] وما قلتما
فعليكم بالترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم اسبق الى ما ذكرناه سلمنا ان ما ذكرتموه
حقيقة ولكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة ان لا يكون هناك ما يمنع منه وقد وجد هاهنا
مانع فانه لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان
ركيكا لا يليق بالشرع واذا كان كذلك ثبت وجود المانع من حمل اللفظ على حقيقته
سلمنا انه لا مانع من حمله على المجاوزة لكن لا نسلم ان الامر بالمجاوزة امر بالقياس الشرعي
بيانه ان كل من تمسك بدليل على مدلول فقد عبر من الدليل الى المدلول فيسمى الاعتبار
مشترك فيه بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع وبالنص وبالبراءة الاصلية و
بالقياس الشرعي وكل واحد من هذه الانواع مخالف للاخر بخصوصيته وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على
ما به الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذي هو الاعتبار الشرعي
جهة الاشتراك وجهة الامتياز فلفظ الاعتبار غير دال على القياس الشرعي لا بلفظه
ولا بمعناه فان قلت الامر بالقدر المشترك بين انواع مخصوصة الكل واحد منها على لا التوحد
الا عند واحد منها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود
امر بادخال احد انواعه في الوجود ثم ليس تعيين احدها نوعا اولى من تعيين الباقي
لان نسبة القدر المشترك بين انواع مخصوصة الكل واحد منها على السوية فاما ان لا يجب
شيء منها وهو باطل لان تجويز الاخلال بجميع انواع الماهية مستلزم تجويز الاخلال
بتلك الماهية فيلزم ان لا يكون نفس الاعتبار مامورا به وهو باطل او يجب جميع انواع
الاعتبار المامور به في الاية فيكون القياس الشرعي مندرجا فيه قلت لا نسلم انه
ليس بعض الانواع اولى من بعض لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس
الشرعي فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر ومعلوم انه غير جائز بل لا بد من الاعتراف بان الاعتبار المامور به يفيد
نوعا غير القياس الشرعي وهو الاتعاظ مثلا الا ان يقول انه يفيد الاتعاظ فقط

وانهم يقولون بعد الانعاط ان القياس الشرعي ظهر بهذا ان الامر بالاعتبار يستلزم
الامر بالانعاط وسمي الاعتبار حاصل في الانعاط مع ايجاب الانعاط حصل
ايجاب سمي الاعتبار ولا حاجة الى ايجاب سائر انواعه وايضا فهو يوجب اعتبار ان
اخراجها ادا نص الشرع على علة الحكم فههنا القياس عندنا واجب وثانيها
تحريم الفرع في تحريم النافذ وثالثها الاقيسة العقلية ورابعها الاقيسة في امور الدنيا
فان العمل بها عندنا واجب وخامسها ان نسبة الفرع بالاصل في ان لا يستفيد حكمه
الا من النص وسادسها الانعاط والاسرار بالعصمة والامثال مما يتقدم
ان الا يرد منه افراد ما يسمى اعتبارا ان يكون خارجا عن هذا الامر وثالثا
انا سلمنا ان تصور كثير ولا يسمى وجه دلالة النسبة على الامر بالقياس الشرعي سلمنا
ان اللفظ يقتضي العموم لكن التسوية بين الاصل والفرع في الحكم نوع من الاعتبار والتسوية
بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار
والامر بالاعتبار بين ما هو للامر بالاخر فاجرا اللفظ على ظاهره يقتضي الامر بهما
معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم اولى من اخراج الاخر والحكم
وعليكم بالترجيح ثم انه بعد لان نسبة الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من
النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا سلمنا ان حمله على
العموم لا يقتضي ان الناظر لكنه عام دخله التخصيص فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول
من وجهين احدهما ان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وثانيها
التي ما نص الله عليها دليلا لمعادن النوار والعقاب واحوال السموات والارض وفي
الاسا التي عرف حكمها بالاعتبار من المكلف بعد ذلك لا يكون مامورا باعتبار اخر
وثانيها لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق سالما ايضا
لسواده وثالثها ان عند فقدان النص في المسئلة لا يكون الرجل مامورا بالعمل بالقياس
ورابعها الاقيسة المعارضة لا يساويها الامر فثبت ان مثل هذا العام مخصوص ومثل
هذا العام ليس بحجة على ما مر بيانه في باب العموم سلمنا انه حجة لكنه قطعي ام
ظني ع م بيانه ان الحكم انما يثبت كون الاعتبار اسما للمجاوزة بتلك الاشتقاقات ولا شك ان
التوسل بالاشتقاقات المعتبر المسمى دليل ظني ومسئلة القياس مسئلة يقينية وبيانا
المبني على الدليل المسمى على المقدمة الظنية لا يجوز سلمنا انه يفيد الظن لكنه

امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات سلمنا انه يتناول كل الاوقات ولكنه
خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عهد الرسول عليه السلام والجواب قلنا حمله
حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين الاول انه يقال ان اعتبرنا فيحط معلول الانعاط
معلول الاعتبار وذكر بوجه الثاني ان معنى المجاوزة حاصل في الانعاط فان
الانسان اذا استدل بشيء على غيره فنفسه لا يكون متعظا اذا انه هنا متعوك
حملناه حقيقة في الانعاط المجاز كان حقيقة في الانعاط وغيره على سبيل التواطؤ
اما لو حملناه حقيقة في الانعاط كان استعماله في غيره اما بالاشتراك او بالمجاز
وهما خلاف الاصل وعلى هذا التقدير لا يضرنا قولهم ان لفظ الاعتبار يستعمل في
الانعاط واما قوله لا يقال لمن يستعمل القياس انه معتبر قلنا لا نسلم فانه يصح
ان يقال ان فلانا يعتبر الاشياء العقلية بغيرها وهو من اهل القياس واحد لا يقال انه
معتبر على الاطلاق كما انه لا يقال انه قائس على الاطلاق لان لفظ المعتبر والقائس
على الاطلاق لا يستعمل الا في المستكثر منه وقوله المستكثر من حمل الفروع على الاصول
اذا لم يتفكر في امر اخرته لا يقال له انه معتبر قلنا لما كان المعرض الاعظم من الاعتبار
هو العمل للاخرة فاذا لم يات بما هو المقصود الاصلي قيل انه غير معتبر على سبيل
المجاز كما يقال لمن لا يتدبر الايات انه اعمى واصم اما قوله تعالى ان لكم في الانعام
لعبرة قلنا معنى المجاوزة حاصل فيها لان النظر في خلقها يفيد العلم بوجود صانعها
قوله سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن وصل المنع من حمله عليه قلنا لا نسلم قوله
لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ركيكا
قلنا لا نزاع في انه لو نص على هذه الصورة كان ركيكا لانه لا مناسبة بين
خصوص هذا القياس وبين قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ولكن
لم قلت انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته كان ركيكا
مثاله لو ساله عن مسئلة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا اما لو اجاب
بما يتناول تلك المسئلة وغيرها كان حسنا قوله الامر بالاعتبار لا يقتضي الادخال
فرد من افراد هذه الماهية في الوجود قلنا بل يقتضي العموم لدليلين الاول انه يصح

الحكم على المسمى بعينه لاجله ذلك الحكم هو ذلك المسمى وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار
هو كونه اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به الثاني انه تعالى اعتبروا ولا
الاعتبار العقلي وقد بينا في باب العموم ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل
في اللفظ فعلمنا ان كل الاعتبارات داخلة تحت هذا اللفظ قوله لو حملناه على العموم
يفضي الى التناقض قلنا هذا انما يلزم لو لم نقل انه لا يجوز ان يكون المراد منه تسوية الفرع
بالاصل على انه لا يستفاد حكمه الا من النص وذلك لو حملنا الاول لا ان الاعتبار المذكور ههنا
لا يجوز ان يكون بمعنى الاتعاظ لما قبل هذه الاية وما بعدها ولا الاحتجاج كذلك والذي يليق
هو التسوية في الحكم لا المنع منه ولا الصارف لانه يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار في حق [illegible] الانصراف وذلك [illegible] ومعلوم ان ذلك باطل واذا
بطل حمل الاية عليه وجب حمله على التسوية في الحكم عملا بعموم اللفظ الثاني وهو ان
المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار هو التسوية في الحكم لا المنع منه ولو لم يكن كذلك لما حسن اذا
ضرب بعض عبيده على جنس ضرره ثم قال للاخر اعتبر به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم
لا الامر بالمنع منه قوله انه عام مخصوص قلنا هذا اختلفنا كما بينا في باب العموم ان العام المخصوص
حجة قوله بعض ما في هذه الدلالة ظنية قلنا هذا السؤال عام في كل السمعيات ولا يكون له
تعلق بخاصية هذه المسألة قوله للامر لا يفيد التكرار قلنا انه لما كان من الجمع الاقيسة
كان نسبته لا محالة الى جميع الاوقات والاقوى ذلك كونه متناولا لكل الاقيسة قوله هو خطاب
مع اولئك الذين كانوا في عصر الرسول عليه السلام قلنا قلنا انه يتناولنا ولئن سلمنا الاجماع على عدم
الفرق والله اعلم المسلك الثاني التمسك بخبر معاذ وهو مشهور روي انه عليه السلام
لما بعث معاذا وابا موسى الاشعري الى اليمن قال عليه السلام لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم
في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه السلام اصبتما وقال عليه السلام
لابن مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برايك فان
قيل لا نسلم صحة الحديث وبيانه من وجهين الاول انه مشتمل على الخطا فوجب ان لا يكون
صحيحا بيان الاول من وجوه احدها ان فيه قوله فان لم تجد في كتاب الله وهو يناقض قوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وثانيها انه في
الحديث انه عليه السلام صوبه على قوله اجتهد رايي وهو خطا لان الاجتهاد في زمان الانبياء لا يجوز

من اطاعه ساقه [illegible] ان شاء الله تعالى وثالثها انه عليه السلام سال معاذا بم تقضي والقضاء هو
الالزام فيكون السؤال واقعا عن الشيء الذي به يحكم والسنة لا تصلح جوابا عن ذلك
لانها لا تذكر في مقابلة الغرض فقال ههنا منه وليس بصحيح ورابعها ان الحديث
يقتضي انه سال معاذا بم تقضي بعد ان بعثه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه للقضاء
مشروط بصلاحيته للقضاء وهذه الصلاحية انما تثبت لو علم كونه عالما بالشيء الذي يجب
ان يقضي به والشيء الذي لا يجب ان يقضي به وخامسها ان مقتضى الحديث انه لا يجوز الاجتهاد
الا بعد عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لان تخصيص الكتاب والسنة بالقياس جائز
والوجه الثاني ان [illegible] في الحديث [illegible] ما قال اجتهد رايي [illegible] الرسول
عليه السلام السؤال [illegible] ولئن [illegible] لانه [illegible] في
[illegible] لانه [illegible] المطاعن لكن لا نزاع
في الحديث في كونه مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم بيانه سلمنا انه ليس مرسلا ولكنه
ورد في اثبات القياس والاجتهاد وانه اصل عظيم في الشرع والرواية يكون من فروع علما
[illegible] وما يكون كذلك [illegible] في الاشتهار [illegible] التواتر [illegible] يكن
انه ليس بحجة [illegible] انه مرسل [illegible] ان لا يكون حجة [illegible] الشافعي [illegible] فيه
[illegible] ان لا يكون حجة [illegible] سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكنه خبر واحد
والاكثر التمسك به في المسائل القطعية فان قيل الدليل على صحته ان منكري القياس كانوا
كانوا ابدا متمسكين في ابطال القياس والنجاة كانوا [illegible] وذلك
[illegible] اثبات [illegible] سلمنا صحته لم لا يجوز [illegible]
كون القياس حجة اما قوله اجتهد رايي فلعل الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب
حمله على طلب الحكم من النصوص الخفية فان قيل انما قال اجتهد رايي بعد ان قال لم اجد
في الكتاب والسنة وما دل النصوص الخفية عليه لا يجوز ان يقال انه غير موجود في الكتاب
والسنة قلنا لا نسلم ان قوله فان لم تجد يقتضي العموم بيانه انه يصح ان يستفهم فيقال
[illegible] فان لم تجد [illegible]
انه ظاهر في العموم لكن [illegible] على العموم لا ان الحمل بالقياس [illegible]
الكتاب والسنة [illegible] يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم سلمنا انه [illegible]

ولكن قوله اجتهد رأيي يكفي في العمل بمقتضاه نوع واحد من الاجتهاد فيحمل على التمسك
بالبراءة الأصلية أو على التمسك بما يشبه العمل من أن الأصل في الأفعال الإباحة أو الحظر سلمنا
أنه لا يجوز حمله عليه فلم قلتم إنه لما لم يجز حمله على النص الخفي وعلى طلب العقل وجب حمله على
القياس الشرعي وما الدليل على الحصر فإن ههنا طرقا أخر سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة
والتمسك بطريقة الاحتياط وتنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته أو أقل مفهوماته أو قول الشيخ
[illegible] الحكم لا إنما الصواب وبالجملة فلا بد من الدليل على الحصر سلمنا أنه يتناول القياس الشرعي
ولكن يكفي في العمل بمقتضاه إثبات نوع واحد من أنواع القياس الشرعي ونحن نقول به فإن من
النظام أن الشرع إذا نص على علة الحكم وجب القياس سواء ورد الأمر بالقياس أو لم يرد وعند
أيضا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف سلمنا أنه يدل على جواز العمل بالقياس الشرعي لكن في
زمان حياة الرسول صلى الله عليه وسلم أو بعده على الإطلاق [illegible] أن شرط العمل بالقياس
عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك إنما يتحقق في زمان حياة الرسول عليه السلام لعدم استقرار الشرع
فأما بعد نزول قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فإن ذلك متعذر لأن الدين إنما يكون كاملا لو بين فيه
جميع ما يحتاج إليه وذلك إنما يكون بالتنصيص على كليات الأحكام وإذا كان جميع الأحكام موجودا
في الكتاب والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما لم يجز العمل بالقياس بعد
زمان الرسول عليه السلام والجواب قوله هذا الحديث [illegible] تعالى قلنا لا نسلم وأما
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين قلنا هذا لا يدل على اشتمال الكتاب على كل الأمور ابتداء
أم بواسطة الأول باطل [illegible] في المسائل الهندسية والمساحة وتفاريع الحيض
والوصايا والثاني لا نزاع فيه [illegible] تعالى [illegible] قبول قول الرسول وقول الرسول دل
على أن القياس حجة والقياس [illegible] الأحكام [illegible] الأحكام وقوله
الحديث يدل على جواز الاجتهاد في زمان الرسول [illegible] فإن الواقعة التي لا نص فيها
الحكم فيها [illegible] من اليمن إلى المدينة [illegible] يكون تحصيل النص فيها
ممكنا [illegible] الرجوع إلى القياس قوله ذكر السنة [illegible] قلنا لا نسلم لأن
السنة [illegible] قوله لا يجوز [illegible] إنه لا يجوز التمسك [illegible] بجواز
[illegible] قلنا المراد [illegible] قوله الحديث [illegible]
[illegible] الكتاب والسنة بالقياس [illegible] الناس [illegible] قوله عليه السلام [illegible]
الك

اكثر [illegible] رواه [illegible] مشهور [illegible] لم يذكرها أحد من المحدثين والأصل التعارض
وأيضا فكيف يجوز أن يقول عليه السلام ذلك [illegible] من الحكم بالأمور [illegible] وإنما يمكن الجمع بينهما
لو وردا في واقعة واحدة وهو أن [illegible] إن الحمل [illegible] وإن يحمل
الاجتهاد قوله إنه مرسل قلنا [illegible] لكنه مرسل [illegible] بالقبول [illegible] حجة [illegible]
[illegible] التلقي [illegible] صارت [illegible] التلقي [illegible] كونه متواترا
[illegible] المتواتر المنقول عن الرسول عليه السلام قوله إنه خبر واحد [illegible] القطع
[illegible] القياس حجة [illegible] قوله يحمله على طلب النص الخفي [illegible] قوله فإن لم تجد نصا [illegible] جليا
كان أو خفيا قوله لا نسلم أن قوله ما لم يجد للعموم قلنا الدليل عليه أنه للعموم جواز الاستثناء قوله
لما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان ذلك [illegible] الحكم الثابت بالقياس قلنا [illegible]
[illegible] الحكم الذي [illegible] القياس لا يكون حاصلا فيهما وهذا القدر يكفي [illegible]
موجود في الكتاب والسنة وقولها [illegible] الله [illegible] ما دل عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة
أدلة [illegible] كل ما دل عليه الكتاب [illegible] أو بواسطة [illegible] أو لم يوجد في الكتاب
[illegible] والسنة [illegible] قوله يحمله على البراءة الأصلية قلنا البراءة الأصلية معلومة لكل أحد [illegible]
[illegible] الاجتهاد [illegible] قوله اجتهد [illegible] قوله يحمله على القياس الذي [illegible] الشرع على علية [illegible]
[illegible] تحريم [illegible] تحريم التأفيف قلنا الشرع إنما [illegible] قوله اجتهد [illegible] الاجتهاد
[illegible] الأحكام ولو حملناه على ما ذكره من القياس لم [illegible] عشر الأحكام وكان
[illegible] كما لم [illegible] قوله [illegible] الكتاب والسنة قوله ما الدليل على الحصر قلنا أجمعت
على الحصر [illegible] القطع [illegible] والله أعلم المسلك الثالث روي عن النبي عليه السلام أنه قال
[illegible] يقتضي [illegible] أكثر شاربه [illegible] أنه عليه السلام استعمل القياس
وذلك يوجب كون القياس حجة إنما قلنا إنه استعمل القياس [illegible] عليه السلام حكم بأن القبلة [illegible]
لا تفسد الصوم [illegible] لا تفسد الصوم وأراد هذا الكلام [illegible]
[illegible] بمجرد سماع هذا الكلام [illegible] لم يحصل [illegible] المطلوب
[illegible] حكم المطلوب وإنما قلنا أنه عليه السلام لما استعمل القياس لزم أن يكون حجة
[illegible] الأول [illegible] عليه السلام [illegible] فلولا أنه عليه السلام
[illegible] بالقياس [illegible] الكتاب [illegible]

تعر البرسالة عنه ال . . . الى يساكن كذا وكذا اذا كان الكتاب عنه وعدم مخاطبته حجة
ولا يجوز ان يقول ذلك اذا كان هو ومن يخاطبه لا يعتقدان كونه حجة كما لا يقول للانسان في حكم
حكم لله ان العاقل العامل بالقياس يقصد صحيح انه ومن خاطبه لا يعتقدان كون القياس حجة
ما رضيه هذا حرام وكذا ولا يجوز بنا المسئلة المجمع عليه سلما دلالة لكن على ان القتله
تحرم بحرم المعصية لكن ليس فيه ان النهي او يوجد ذلك او القياس واما احتمال لم تنتزع القطع على اعتبارها
تعدد ذلك والجواب قوله حرام واحد فلما سمع الجواب قوله سبحانه الحد فلما اتاه عليه السلام
ما نص على العلة ولكنه لم يعقل الا انه ذكر اصل القياس على العلة فسادر الى الافهام والمتصفر على
اصل القياس لا يكون منصوصا على العلة وله انه ليس في الحديث انه عليه السلام احترز العلة مجرد
المعصية لا حاجة فيه الا احتمال فلما سمعنا ان المفهوم من قوله عليه السلام ان السائل لو يعصي هو ان كل
واحد منهما لم يحصل البر المطلوب بذلك الفعل ولو ان بعض العامة فضلا عن اهل العلم استفتى
مقتها فصام ثم قال انه حال الله العقيدة اني لو يعصي كما نهيتم بحجة لا يكتفي المستفتي بذلك
وان العلة لا تعد صوره ونعلم انه احترز احدهما يحرم لا عن من الوجه الذي ذكرناه فظاهر ان
مثال ان هذا الكلام لا يدل على الوجه الخامس سهاوا انه لا يمنع ان يكون بعض الظواهر اخص المجمع
والله اعلم المسلك الرابع العسكري على لله عليه السلام يتوقى الحقيقة ان لو كان على اساس فيه بعضه
ان كان يحرم بغير ما لعبد من انه لحرام القضا والاستدلال به كما في قتل الصائم من غير تعاون والله اعلم
المسلك الخامس وهو الذي يعول عليه جمهور الاصوليين وحرره ان العمل بالقياس مجمع عليه بين
الصحابة وكلما كان مجمعا عليه من الصحابة فهو حق والعمل بالقياس حق اما المقدمة الثانية فبعد
من يقرر بها في باب الاجماع واما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس
او التواتر ولم يظهر من احدهم الانكار بعد ذلك ومتى كان كذلك كان الاجماع حاصلا … مقدمات تلك
المقدمة الاولى فبيانه ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس او التواتر والدليل عليه وجوه اربعة
الاول ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كتب الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظائر
وقس الامور برايك وهو صريح في المقصود والثاني انهم صرحوا بالسنة لانه روي عن ابن عباس انه
انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
اب الاب ابا ومعلوم انه ليس مراده تسمية الجد ابا لان ابن عباس لا يذهب عليه مع تعمقه في اللغة
ان الجد لا يسمى ابا حقيقة الامر انه ينفى عنه هذا الاسم فيقال انه ليس ابا للميت ولكنه جد
ان مراده هو ان الجد بمنزلة الاب في حجب الاخوة كما ان ابن الابن بمنزلة الابن في حجبهم وعن علي وزيد انهما
سهاما

سهامها بعصبة بحجب وجود التي هي مثله واجرا لذلك من سهام المسلم سهما وهو في مسالة الزوج و… الثالث
انهم اختلفوا في كثير من المسائل وقالوا فيها بآرائهم ولا يمكن ان يكون ذلك الا قولا عن القياس واعلم
ان الاصوليين اكثروا من ذكر المسائل الا ان اظهرها اربعة احدها مسالة الحرام فانهم قالوا فيها
خمسة اقوال فنقل عن علي وعن زيد وابن عمر انه في حكم التطليقات الثلاث وعن ابن مسعود انه في حكم
الطلقة الواحدة اما بائنة او رجعية على اختلاف عنهم وعن ابي بكر وعمر وعائشة انه يمين تلزم فيه
الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس بشيء لانه تحريم لما احله الله فصار
كما لو قال هذا الطعام علي حرام والمرتضى روى هذا القول عن علي رضي الله عنه وثانيها انهم اختلفوا
في الجد مع الاخوة فبعضهم ورث الجد مع الاخوة وبعضهم ابى ذلك والاولون اختلفوا فمنهم من قال
انه يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا له من الثلث فاجراه مجرى الام ولم ينقصه عن ثلثها
لان له مع الولد تعصيبا ومنهم من قال انه يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا له من السدس
واجراه مجرى الجدة في انه لا ينقصها عن السدس وثالثها اختلافهم في مسالة المشتركة وهي زوج وام
واخوة لام واخوة لاب وام حكم عمر فيها بالنصف للزوج والسدس للام والثلث للاخوة
من الام ولم يعط الاخوة من الاب والام شيئا فقالوا هب ان ابانا كان حمارا السنا من ام واحدة
فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث ورابعها اختلافهم في الخلع هل يهدم من الطلاق شيئا
او ينقص عدد الطلاق عليها كان رفع احد الروايتين عن عثمان انه طلاق والرواية الاخرى عنه انه
ليس بطلاق وهو محكي عن ابن عباس اذا عرفت هذه المسائل فنقول اما ان يكون قد قال كل واحد
منهم ما ذهب اليه لا عن طريق او عن طريق والاول باطل لان الذاهب الى الحكم لا عن طريق باطل فلو
اتفقوا عليه كانوا متفقين على الخطأ وانه غير جائز واما ان ذهبوا اليها عن طريق فذلك الطريق
اما ان يكون العقل او السمع والاول باطل لان حكم العقل في المسألة شيء واحد وهو البراءة الاصلية
وهذه اقاويل مختلفة اكثرها على خلاف حكم العقل واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الدليل
نصا او غير نص اما النص فسواء كان جليا او خفيا وسواء كان جليا او خفيا فالقول به باطل
لانهم لو قالوا بذلك لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه
الفقهاء والمحدثون فلما لم يكن كذلك علمنا انهم لم يقولوا بتلك الاقاويل لاجل نص انما قلنا انهم لو
قالوا بتلك الاقاويل لاجل نص لاظهروه لانا نعلم بالضرورة انه كان من عادتهم اعظام نصوص الرسول
عليه السلام واستعظام مخالفتها حتى يعلوا مقامها الا تخلو حكم اهل الكتاب عليه السلام بغير الاداء
الجلي وكان ايضا من عادتهم الفحص عن نصوص الرسول عليه السلام والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها

في اثبته لمذاهبهم ولم ينقضوا عن خلافهم ان كانت مخالفة لها ولسنا نجوز ان يقر من هو عادتهم
ان الحكم في حادثة حكم الشرع لسكت عن حكره ذلك النفر وذلك معلوم بالضرورة ويعضد الطريق
الثالثة المذكورة ان هذا هو الظاهر الذي لا يستتر ولا يستهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون
واما ان ذلك لم ينقل ولا انا نعلم الى السند والطلب التام والمخالطة للفقهاء والمتكلمين او جحودنا
ذلك بما يدل على بطلها فبسببهم لم يعولوا على ذلك الا ما ويل الاحاد عن واحد واطراد ذكره ان احد
العالمين الوجه الرابع نقل عن الصحابة القول بالرأي والرأي هو القياس انما قلنا انهم قالوا بالرأي
لانه ورد عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي وعن عمر انه قال اصحاب الرأي اعداء السنن
وقول عثمان لعمر في بعض الاحكام ان اتبعت رأي ابي بكر فرأيه وسدد وان تتبع رأيك فرأيك
نعم الرأي كان وعن علي اجتمع رأيي ورأي عمر في ام الولد على ان لا تباع ومن رأيت الآن بيعهن وعن
ابن مسعود في قصة بروع اقول فيها برأيي واما قلنا ان الرأي عبارة عن القياس لانه يقال للاشياء
انه قال بها بالنص يقال احدها في مقابلة الآخر وذلك يدل على ان الرأي لا يساوي النص
بالنص ولكن لا يلزم ان يقال ان بعض الصحابة ذهب الى القول
بالقياس والجملة اما المعلوم الثانية وهي انه لم يوجد من احد انكار اصل القياس ولان القياس
اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا فلو انكره بعضهم لكان ذلك الانكار اولى بالنقل من اختلافهم
في مسألة الحرام والجد ولو نقل لاشتهر ولو اشتهر لنقل الينا فلما لم ينقل الينا علمنا انه لم يوجد ويعرف
معنى هذا الكلام ما تقدم مثله في المقدمة الاولى واما المقدمة الثالثة وهي انه لما قال بالقياس
بعضهم ولم ينكره احد منهم فقد انعقد الاجماع على صحته فالدليل عليه ان سكوتهم اما ان يقال انه
كان عن الخوف او عن الرضا والاول باطل لانا نعلم من حال الصحابة شدة انقيادهم للحق وانهم ما
لا يسكتون رغبة ولا رهبة في الباطل اصلا وذلك يمنع من حمل السكوت على الخوف وايضا فلان بعضهم
خالف البعض في المسائل التي حكيناها ولو كان هناك خوف لمنعهم من اظهارها فلما لم يمنعهم ذلك
ثبت ان سكوتهم كان عن الرضا وذلك يوجب كون القياس حجة والا كانوا مجمعين على الخطأ وانه غير جائز
هذا تقرير هذه الدلالة ما نقل الاسلام دفعة واحدة من الصحابة الى العمل بالقياس والوجه لا يرد
المذكور لا ينكر دلالته على المقدمة والحاصل وذلك لانه لا يستند القطع بالصحة الا بعد ما عن هذا
العدد عن الكون وكيف والحادثة التي تمسكوا فيها اهل الرأي في المسائل الفقهية مشهورة فيما
بين الامة الا ان رواياتها في الاصل الا انها الى الواحد والاسناد لا جرم لم يقطع به وكذا ههنا فانا نثبت

الامة في هذه الروايات على قولين منهم من قبلها واعترف بكونها دالة على القياس ومنهم من لم يسلم دلالتها
وذلك بعضها انما يبين على قبولها فلسنا نعترض عليه ان هذا الطريق لا يفيد الجزم بصحتها سلمنا صحة هذه
الروايات لكن لا نسلم دلالتها على دعوى ان الاول ان القياس والعمل بها اما الرواية الاولى وهي قوله اعرف
الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك فليس المتمسك اما ان يكون قوله اعرف الاشباه والنظائر
او قوله قس الامور برأيك اما الاول فلا حاجة فيه لان الله تعالى لما نص على حكم كل جنس ونوع وجب على
المستدل معرفة الاشباه لئلا يخرج منه ما هو من جنسه او يدخل فيه ما ليس من جنسه واما الثاني وهو قوله قس الامور
برأيك فلا نسلم ان الصاحب المعروف لان القياس في اصل اللغة عبارة عن التسوية فقوله قس الامور برأيك معناه
اعرف الاشباه على فكرك وما بلغ لان الكلام الذي لا ينبئ الا الاستعمال على قوم او طرق توصل به الى
تحصيل علوم او ظنون في المفكر كانه يريد التسوية بين المطلوب المجهول وبين المعلوم المعلوم لتصير
الامر المجهول معلوما وهذا التأويل يتعين لان الرأي هو الروية فقوله قس الامور برأيك معناه سو بين الاشباه
والنظائر برؤيتك وتسوية الاشباه بالروية ليست الا ما ذكرناه فيجب حاصل الامر الى انه امر بان لا
يحكم بمجرد التشهي والتمني بل بالاستدلال والنظر وذلك ليس من القياس الشرعي في شيء سلمنا ان المراد
منه الامر بتسوية الفرع بالاصل لكن يحتمل ان يكون المراد التسوية في ثبوت ذلك الحكم وان يكون المراد
التسوية في انه كما لا يثبت حكم الاصل الا بالنص فكذا لا يثبت حكم الفرع الا بالنص فلم قلتم ان الاحتمال الاول
اولى من الثاني اما الوجه الثاني وهو تسمية ابن عباس دية الاصابع والاسنان فليس فيه جمع بين الامرين بعلة جامعة
ولم لا يجوز ان يكون ذلك لان الاسم كما يتناول الانامل يتناول الاضراس واكتفى بهذا الاسم الجاري مجرى اعتبار المماثلة
في عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فلذلك سمى الاسنان بالاضراس فكيف هذا في ان الحد يجري عموم قوله
وورثه ابواه والقول في كل هذه الاحاديث ان ابن عباس تمسك بها في المعارضة الفعلية فلم قلتم ان القياس لا يكون
كذلك بل لا يبارك النص يكون كذلك واما تكرر رده تارة للنفر لو كان الامر على ما قلناه اما الوجه الثالث
فالكلام عليه انه لم لا يجوز ان يقال ان كل واحد منهم انما ذهب الى ما ذهب اليه في تلك المسائل كان
لتمسكه بنص خفي او بدليل على حكم الاصل في الظن او لخطائه فيه ولو كان ذلك لكن لا يظهر او ذكر النص
ولا اشتهر ولنقل ولو نقل الينا لعلمنا ولما لم يصل الينا علمنا عدمه قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة
قوله علمنا بالضرورة شدة تعظيمهم لنصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم ويمتنع مع هذه الحالة ان يحكموا بحكم لاجل
نص ثم انه لا يذكرونه قلنا لا نسلم ان شدة تعظيمهم للنص تقتضي اظهار النص الذي لاجله ذهبوا الى ذلك
القول بيانه ان شدة التعظيم انما تقتضي اظهار النص عند الحاجة الى اظهاره وهم ما احتاجوا اليه لان

فالصحابة انما يكون في المباحث وفي تلك المسائل وما كانت عادتهم جارية بالاحتجاج على المطلوب
والمجادلات واما المسمى فلا نسلم انه ذكر الدلالة الصحيحة سلمنا ان سبب تعظيمهم النص يقتضي
اظهار النص ولكن بشرط ان يكون للسامع حاجة الى الانتفاع به ولم يوجد هذا الشرط هناك
لانه اذا روى حكم النص كان ذلك النص حجة حاصلا في حق السامع وخبر الواحد ليس بحجة فلا حاجة
في اظهار هذا النص سلمنا انه يجب الاظهار لكن اذا كان نصا جليا او مطلقا سواء كان جليا او خفيا
مع ... ان الانسان انما يدعوه الداعي الى اظهار دليل مذهبه اذا كان ذلك الدليل ظاهرا او قويا
اما اذا كان خفيا فلا يدعوه الى اظهاره وبالجملة فانهم يستدلون بحكم اجماعهم الدال على انه
لا يجب اظهاره سواء كان قويا او ضعيفا سلمنا ما ذكرتموه لكن يعارضه قولهم لو كان ذهابهم الى
مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره لكنه لم ينقل عن احد من الصحابة ان القياس الذي لاجله ذهب
الى ما ذهب اليه ما هو بل الطريق الى القياس لاجل اجماع العالم فيه والصحيح انا نعرف ذلك القياس
اذا كان ظاهرا جليا فلا نسلم انه لا يجب الاشاعة فيه ولولا ذلك لما ... المناظرة بين القايسين سلمنا
انهم لو تمسكوا بالنصوص لاظهروها فلم قلتم انهم لو اظهروها لاشتهر بل ذلك ليس من الوقائع العظام
التي يجب ان تتوفر الدواعي على نقلها بل ... دواعيهم على نقل مذاهبهم مع انه لا
فائدة فيها فلان يتوفر دواعيهم على نقل تلك الدلالة مع ما فيها من الفوائد كان اولى قلت انا لم نقل
ان الامور التي لا تكون عظيمة يمتنع نقلها حتى يكون لما ذكرتموه لا بل علمنا بل قلنا انه لا يجب نقلها
ولا يجب ايضا سلمنا انه من الوقائع العظيمة لكن لم قلت انه يجب نقله والدليل عليه ان معجزات
الرسول عليه السلام على كثرة عددها وامر الامامة والافراد والتثنية على غاية ظهورها لم ينقله
الا الواحد والاثنان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان لا ينقله ذلك الواحد ايضا سلمنا انها لو احتج
لنقلت لكن لا نسلم انها ما نقلت قوله لو نقلت لعرفناها قلنا اما ان ندعي ان كل ما نقل عن
الرسول وصحابه فلابد وان نعلمه او ندعي انه لابد وان نعلمه بعضهم ... من تعلمه
اما الاول فلا نقول به اذ ليس يعلم العقل واما الثاني فمسلم ولكن كيف عرفت انه لم يوجد
من تعلم تلك النصوص فان كل احد انما يعلم حال نفسه لا حال غيره سلمنا انه لو نقل لعرفه
كل احد لكن لا نسلم انا لا نعرفه ولنتكلم في مسألة الحرام فنقول اما من ذهب الى كونه يمينا
فحجته انما ذهب اليه ... لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وانه عليه السلام حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه
الاية وسماه يمينا ومن ذهب الى الطلاق لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم

كتابه

والنهي يدل على الفساد اذا دنا ... الاصلية ... من ذهب الى انه الطلقات الثلاث زعم انه ...
عن الطلقة الواحدة ... على اعظم احواله وهو الطلقات الثلاث اذ دخل تحت قوله
تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ومن ذهب الى انه الطلقة الواحدة حمله على اقل
احواله ومن جعله ظهارا احتمل جعله كناية عنه واكثر ... في اللغو ليس ... عن العبث
الشرعي سلمنا ان عملهم بتلك المذاهب لاجل النص فلم قلتم انه لابد وان يكون للقياس وما الدليل
على تعيين الواسطة ثم انا نشرع في ذكر الوسائط فمنها حمل اللفظ على اقل المفهومات او على الاكثر
ومنها استصحاب الحال ومنها المصالح المرسلة الجارية مجرى ... الاصول ومنها الاستقراء
والفرق بينه وبين القياس ان الاستقراء عبارة عن اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته
والقياس عبارة عن اثباته في جزئي لثبوته في جزئي اخر ومنها انه كان من مذهبه ان مجرد
قوله حجة ... ذلك الوهم الى ان ... لا يبعد قول هذا العالم حجة
... قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه اضاف التحريم
الى ... قوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ... الشبهة تقتضي ان يكون مجرد
قول العالم حجة فلعل هذه الحجة خطرت ببالهم ومنها الاجماع فان قيل حصول الاجماع في محل
الخلاف محال قلت المقصود من ذكر الاجماع بيان تعين الواسطة بين النص والقياس في الجملة
فهذا هو الكلام على الوجه الثاني اما الوجه الثالث وهو ان الصحابة قالت بالراي والراي
هو القياس فنقول لا نسلم ان الراي هو القياس والدليل عليه قوله تعالى ... بادي الراي
... يدل على انه مرادف للرؤية واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون حقيقة في القياس
دفعا للاشتراك واذا ثبت انه ما كان في اصل اللغة للقياس وجب ان لا يكون في عرف الشرع
له لان النقل خلاف الاصل والذي يدل عليه انه لو كان الراي اسما للقياس لكان اللفظ المشتق منه دالا
على القياس وكان يجب ان يكون قولنا فلان ... كذا معناه انه قاس ومعلوم ان ذلك باطل
لان ... الى الرؤية والصواب ... الافعال ... اولى ... [illegible]
الاسماء ... الثالث انكم رويتم عن ... انه قال
في الكلالة اقول فيها برأيي ... ان ... اللفظة اللغوية لا تكون بالقياس ... [illegible]
اللغة ان الراي ليس اسما للقياس فاما الذي ... به من انه تعالى ... هذا عن ... وعن
النص ... والباب ان ... هذا الاستعمال على ان الراي غير النص لكن من ... على انه

فان عنى بالنص ما يكون دالا فسلمنا ان النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة ظاهرة جلية
فما لا يكون كذلك لا يكون نصا ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون خارجا عن النص ولا يكون ذلك الا بعد الا لفظا
احتمالا الا انه لما كان حاصلا لا جرم لا يسمى بالنص سلمنا ان من قال بالرأي ليس يتبع النص فلم قلت انه
هو القياس وما الدليل على هذا الحصر فهذا هو الكلام المختصر على الوجه الاول واما المذكور
في معرض المعونة اولى سلمنا ان بعض الصحابة قال بالقياس او عمل به فلم قلت ان احدا منهم ما انكر
قوله لو انكروه لاشتهر ولنقل ولوصل الينا قلنا الكلام على هذه المقدمات قد مر والذي نقوله
الان انا لا نسلم انه ما وصل ذلك الانكار الينا فانه نقل عنهم انكار الرأي واحرى انكار القياس
واحرى ذم من اثبت الحكم لا بالكتاب والسنة روي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض
تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما
المكايلة قال المقايسة وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله ما نصه اقض بما في
كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع
عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن علي لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن
الخف اولى بالمسح من ظاهره وروي من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه هذا
ايضا وروي عن عمر وعن ابن عباس انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤوسا جهالا
يقيسون الامور برأيهم وقال ابن مسعود اذا قستم بالقياس احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم
كثيرا مما احله الله وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه فاحكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رأيت
ولو جعل لاحدكم ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ولكن قال له وان احكم بينهم بما انزل الله وقال
اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا
الرأي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس
ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي [illegible] ان اخذتم بالقياس احللتم
الحرام وحرمتم الحلال فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بانكار الرأي والقياس فان قيل
هؤلاء الذين نقلتم عنهم المنع من القياس هم الذين نقلنا عنهم العمل به فلا بد من التوفيق
وذلك بان نصرف الروايات المانعة من القياس الى بعض انواعه وذلك هو العمل بالقياس لا يجوز عند ما
لا يعد [illegible] مخصوصة قلنا هذا ان الذين نقل عنهم المنع من القياس هم الذين نقلتم عنهم انهم كانوا
عاملين

عاملين به الا انا نقلنا عنهم التصريح بالرد والمنع وانتم ما نقلتم التصريح بالقول به بل رويتم
امورا لم [illegible] غامضة على ان ذلك الا موردا لا على قولهم بالقياس ومعلوم ان
التصريح بالرد اولى مما ذكرتموه فكان قولنا اولى سلمنا عدم الترجيح من هذا الوجه لكن كان التوفيق
الذي ذكرتموه ممكن فهذا ممكن من وجه اخر وهو ان يقال ان بعضهم كان قائلا بالقياس حين كان البعض
الاخر منكرا له ثم لما انعكس الحكم صار المنكر قائسا والقائس منكرا وعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهم
ما دخل في القياس وذلك مما ذكرتم انه لا يحصل الاجماع سلمنا ان بعض الصحابة قال بالقياس
وان احدا منهم ما اظهر الانكار فلم قلت يحصل الاجماع وبيانه ان السكوت قد يكون للخوف والتقية قوله
القول بالقياس ليس مما [illegible] فكيف يحصل الخوف منه قلنا لا نسلم عدم الخوف وهذا لان السلطان
الصحابة ما اجمعوا على القياس بل القائلون به قوم معدودون وهم عمر وعلي وعثمان وابن مسعود وابي
وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى وقليل من اصاغر الصحابة والتابعين كانوا عاملين به
ولكن لما كان فيهم عمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة شاع ذلك في الدهماء واعتادوه
لهم العوام وصار للقائسين السكوت على التقية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول قال والذي يدل عليه
انه قال في الفقهاء عبد الله بن عباس والعباس اكبر منه ولم يظهر القياس من عمر رضي الله عنه ولا
عنه [illegible] الله وقال في الفتيا عبد الله بن الزبير والزبير اعظم منه فانه عليه السلام قال ابو
عبيدة امين هذه الامة وكيف يقال كان الخوف زائلا وابن عباس قال هبته وكان والله مهيبا وايضا
فان الرجل العظيم اذا اختار مذهبا فلو ان غيره اظهر ذلك المذهب عليه فانه يشق عليه المستقيم
ونصرة ذلك سببا للعداوة الشديدة قوله لو كان الخوف ما خاض الصحابة في المخالفة بعضهم بعضا في
مسائل الحلال والحرام قلنا القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا فكان النزاع فيه اصعب من النزاع
في فروع الفقه ولذلك كانت رماية الخلفاء في مسألة القياس يتصلب بعضهم بعضا والخلفاء في الفروع
لا يفعلون ذلك سلمنا ان اسباب الخوف ما كان ظاهرا ولكن اجمع المسلمون على انهم ما كانوا معصومين
فكيف يمكننا القطع بانه احترازهم عن كل ما لا يصح عادة بل غايته حسن الظن بهم ولكن ذاك
لا يكفي في القطعيات سلمنا زوال الخوف ولكن لعلهم سكتوا لانه ما ظهر لهم كون القياس باطلا او حقا
وكان فرضهم السكوت او ان عرفوا كونه خطأ لكن اعتقدوا انه من الصغائر والاعراض عن الانكار على
العاملين به او لان كل واحد اعتقد في غيره انه اولى باظهار الانكار سلمنا انهم بالسر رضوا وكل
حصل الرضا في حق واحد او في حق واحد والاول باطل لا يعرفه الا الله تعالى لانهم ما حلفوا الى
محل ما يظهر [illegible] لا ينعقد الاجماع لانه ربما كان الامر بخلاف ما صار المعقود راضيا

فعليه صار الآخر لسوء فهمه [illegible] يمكن جعله بالعلم وذلك يمنع من انعقاد الاجماع فان قلت
هذا الاحتمال يمنع من انعقاد الاجماع فلا نسلم فان اهل الاجماع كانوا قليلين في زمان
الصحابة وكان يمكنهم ان يجتمعوا في محفل واحد ويسمعوا الحكم منكرين ذلك الاجماع حالنا عن
هذا الاحتمال اما اذا لم يجتمعوا في محفل واحد فاذا سئل بعضهم فافتى ثم انه سئل انسان آخر
في بلد آخر فلعل المفتي الاول رجع عن فتواه حين افتى به المفتي الثاني وحينئذ لا يتم الاجماع
وهذا سؤال اهل الظاهر ولهذا قالوا لا حجة الا في اجماع الصحابة سلمنا انعقاد الاجماع على قياس
ما لكن لم يعلم انهم اجمعوا على النوع الفلاني من القياس او على كل انواعه ثم بالمنع من
انعقاد الاجماع على صحة نوع انعقاده على صحة كل نوع فان لا نوع الا ويحتمل ان يكون النوع الذي
اجمعوا عليه هو هذا النوع وان يكون غيره واذا كان كذلك صار كل انواعه مشكوكا فيه فلا يجوز
العمل بشيء منه فان قلت الامة على قولين منهم من اثبت القياس ومنهم من نفاه وكل من اثبته فقد
اثبت النوع الفلاني مثلا فلو اثبتنا نوعا غير هذا النوع كان خرقا للاجماع قلت لا نسلم ان
كل من اثبت القياس اثبت نوعا مخصوصا لان القياس اما ان يكون مناسبا او لا يكون وكل واحد
من القسمين مختلف فيه اما المناسب فمن قوم قالوا انه يستلزم تعليل احكام الله تعالى بالحكم
والاغراض وانه لا يجوز واما غير المناسب فقد انكره الاكثرون فثبت انه ليس هاهنا قياس مقبول
باجماع القائسين سلمنا انعقاد الاجماع على القياس على نوع واحد ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك هو
قياس تحريم الفرع على تحريم الاصل [illegible] وما ادام الله تعالى على العلة فان هذا القياس عندنا حجة
سلمنا الاجماع على جواز العمل بالقياس في زمان الصحابة فلم يجوز في زماننا والفرق ان الصحابة
لما شهدوا الرسول والوحي فربما عرفوا بقرائن الاحوال ان المراد من الحكم الخاص بصون مصلحة رعاية
الحكمة العامة فلا جرم جاز لهم التعدية اما غير الصحابة فانهم لما لم يشاهدوا الرسول والقرائن
لم يكن حالهم كحال الصحابة فان قلت كل من جوز العمل بالقياس للصحابة جوزه لغيرهم قلت كيف نقطع
بانه ليس في قول الامة على كثرتها احد يقول بهذا الفرق وصحته [illegible] ان لا نعرف احدا قاله
لكن عدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه والله اعلم والجواب ان اصحابنا ذهبوا الى ان الروايات
المذكورة في اختلافهم في مسألة الجد والحرام والمشركة والايلاء والخلع وتقدير حد شرب الخمر
وقياس [illegible] على العهد وقول الصحابة بالشبهة والرابع ما نقل في الاحاديث [illegible] سعد وابن مسعود
[illegible] والسؤال عن قبلة الصائم وامر عمر ابا موسى بالقياس وقول ابن عباس بالسنة وقد
بلغ

بلغ مجموعها الى حد التواتر فانه من خالف [illegible] الاخبار والفقه وطالع كتبهم قطع
بصحة شيء منها فانها بأسرها يمتنع ان يكون كذبا وان كان كل واحد منها لم يصح التواتر فهذا
وهذا الذي قاله الاصحاب الا ان الخصم لو كابروا فالاسلم خروج هذا المجموع عن كونه
حجة واصلا [illegible] فالمسألة [illegible] قوله المسألة علمية قطعية ولا يجوز اثباتها
بالدليل الظني فالاسلم انها قطعية بل هي عندنا ظنية لا رهن المسألة علمية والظن
قائم مقام العلم في وجوب العمل الا انه لا فرق بين ان يعلم بالمشاهدة وجود الغيم الرطب
المشهور بالمطر الذي يجب التحرز عنه وبين ان يظن وجود مثل هذا الغيم يجب التحرز لا يمكنه
مشاهدة الغيم فانه يلزمه التحرز عنه فكذا هاهنا لا [illegible] ان يعلم النقل عن الشرع في
انا مأمورون بالقياس وبين ان يخبر به من يظن صدقه في وجوب العمل بالقياس وان لم نعلم
صدق المخبر ولكن هذا الكلام [illegible] للشيء بالكلية قوله على الوجه الاول لا يجوز ان يكون
المراد من [illegible] الاشباه والنظائر الامر بمعرفة ماهية كل صنف ليلا يدخل تحت النص المذكور
في [illegible] ولا يخرج عنه ما هو منه فاما [illegible] هذا الكلام ومن ثم بطل هذا
الاحتمال [illegible] العلم [illegible] في صور لم يستعمل في كتاب ولا سنة اعرف
الاشباه والنظائر [illegible] الامور عندك ثم اعمد الى اقربها الى الله واشبهها بالحق
[illegible] هذا الكلام [illegible] صريح في الامر بالقياس الشرعي [illegible] ولجواز [illegible] قوله
لم لا يجوز ان يكون المراد منه تسمية الفرع بالاصل انه لا [illegible] حكمه الا بالنص قوله على الوجه
الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد منه انه لا يسمى الجد ابا مجازا حتى يحجب [illegible] ابناء
النافلة ابنا حتى [illegible] يوصيكم الله في اولادكم فلما [illegible] انكار ابن عباس على زيد
[illegible] من المجاز في احد الموضعين دون الثاني [illegible] المجاز في احد الموضعين لا وجه
حسنه في الموضع الثاني [illegible] في احد الموضعين لا وجه القطع
به في الموضع الثاني واذا [illegible] هذا الانكار [illegible] على المعرفة في اطلاق اسم المجاز
[illegible] على المعرفة من الحكم الشرعي فيكون ذلك [illegible] بالقياس الشرعي قوله لو كان
المراد منه هو الحكم الشرعي لما [illegible] المعرفة فلما [illegible] هذا القياس كان على عهد
ابن عباس وكان [illegible] ان الخطأ في مثل هذا القياس [illegible] على
المسألة قوله على الوجه [illegible] الرسول [illegible] الخطأ النص قلنا

انتشر العرف تستفهم به فان صح ثم بحكم عرف بخالفه فقد عرف ان اصحابه على تعظيم
شخص معين وحصر حكم الاساس فيه من قولهم الاساس المعظم فانه لا بد وان يذكرهم
ذلك القول وتصرح به قوله انما ان ذكر عند الحاجة الى ذكره يشاركه الحاجة الى ذكر حاصله
مطلقا لان من يعتقد ان مذهبه ثابت بالنص يعلم ان مخالفه انما خالفه اما لا لطريق او
لطريق مرجوح بالنسبة الى طريقه ومساو له او راجح عليه وعلى التقديرين الاولين كان
مخالفه مخالفا للنص وعلى التقدير الثالث فمن كل واحد منهما التوقف فيكون العموم
بالحدس محظورا وعلى التقدير الرابع يكون هو مخالفا للنص فان من اعتقد مذهبه بالنص
فانه لا بد وان يعتقد فيمن خالفه او في نفسه كونه مخالفا للنص فكل من انكارهم على
مخالف النص يقتضي شدة احترازهم عنها ولا طريق الى ذلك الاحتراز الا بذكر ذلك النص فيلزم ان
يشتد تعظيمهم للرسول عليه السلام يوجب عليهم ان يذكروا نصوصه على الاطلاق وبعد الظهر الجواب
عن قوله انه لا بد من ذكر النصوص الخفية ان الدليل الذي ذكرناه مطرد في الكل قوله لو اسندوا
مذاهبهم بالقياس لوجب عليهم ان يذكروا مما قلنا الفرق من وجوه احدها ان انكارهم على مخالف
النص فوق انكارهم على مخالف القياس فلم يلزم من ترك اهل الانكار ترك اعظمها وثانيها
ان الخواطر مستقلة بمعرفة العلل القياسية ولا الى التنبيه عليها وهي غير مستقلة بمعرفة النصوص
وذلك يقتضي وجوب التنبيه عليها فان قلت لم لا يجب التنبيه على العلل القياسية لما يجب
المناظر او يقال ليس كل ما يجب لا يحسن وثالثها ان النصوص يجب اشاعتها فيجب نقلها
والاقيسة لا يجب اشاعتها ولا يجب نقلها الا بعد ما دل دليل مجمل منفصل ورابعها ان
النصوص يمكن الاجابة عنها على كل حال واما الامارات فقد يتعذر التعبير عنها وان كانت
مفيدة للظن مثل الامارات في المثليات واروش الجنايات ولو لم يكن لا يمكن المعلوم من ان ابو بكر
اما انه يحصي في تقدير القيمة بالقدر المعين فان دلت الشرائع فيها هذا الزمان يجزون
عن هذه الامارات فليس المثاجر وكل عالم يحصر ما لا يحصيه المعظم فسلمنا انه يجب عليهم
ذكر تلك الاقيسة لكن يجب ذكرها صريحا او يكفي [illegible] وههنا قد نبهوا على العلل بالاسناد
الى الاصول التي ذكروها بيانه انهم اتفقوا على ان حكم قوله انت علي حرام لما ان يكون حكمه
حكم الطلاق او الظهار او اليمين وعلم ذلك ظاهر في ان قوله انت علي حرام لفظ موضوع
يوثر فيه اذا نوى به الى الوجه لهذه المسائل ان كل واحد منهم رجح الاصل الذي الحاقه فيهم

من رجح بالاحتياط فحمله على الطلاق الثلاث ومنهم من رجح بالمتيقن فحمله طلقة واحدة ومنهم
من حمله ظهارا لمشابهته اياه في اقتضاء التحريم ومشابهته لصريح الطلاق وكنايته ومنهم من حمله
كفارة ككفارة الظهار احتياطا لانها اغلظ من كفارات القتل ومنهم من رجح بان
كفارة اليمين اقل الكفارات فوجب اخذنا بالاقل فظهر ان ذكرهم هذه الاصول تنبيه على
كيفية قياسهم قوله لم قلتم انهم لو اظهروا ذلك النص لوجب اشتهارها قلنا لان جميع
المسائل والمسائل التي كثرت وقائعها كتاب الحاجة المعروفة حكم الله تعالى فيها بالدليل تنبيه
وما كان كذلك كان الدواعي متوفرة على ضبط النصوص الواردة فيها وهذا اعلم به الانقطاع
بالاهل تنزل الظن قوله ندعي ان تلك النصوص لو نقلت لعرفناها قطعا لعرفناها ان هذا الزمان
فلما [illegible] وان سلمنا لكن لا يبعد ان يكون [illegible] في الكتب [illegible] كل من حاول الطعن [illegible] الى
انه تمسك بقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم قلنا ان
قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لا يدل على انه اذا حرم فحكمه كم ان قلنا لا يدل على مذهب مسروق
واما قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فيقول المفسرون الاية الا انه عليه السلام حرم ما احل الله له
فجوزوا ان يكون قد حرمه بلفظ اليمين فان كان قد حلف بانه لا يقرب مارية بل هذا اولى لان اليمين
هو القسم بالله ولا شبهة في ان قوله انت علي حرام ليس قسما بالله فلا جرم هذه الآية لا دلالة
فيها على حكم هذه المسألة وايضا فلو نزلت هذه الآية بسبب قوله لمارية انت علي حرام لكان
ذلك نصا في الباب ولكان يمتنع من بعد ما ان كل واحد منهم في هذه المسألة الى قول غيره لما يثبت من شك
انهم على خلاف نصوصه يمنع منه قوله من حمله على الظهار ان الملك ككنايات الطلاق
قلنا الاشكال فيه ان قوله انت علي حرام ليس من صريح الطلاق وانما اجمعوا على انه من كنايات الطلاق
فاذن لا بد وان يكون [illegible] ان يحكم هذا الكلام مثل حكم الصريحات والكنايات وهذا النسبة
نفس القياس بل لا نزاع انه بعد [illegible] هذه المشابهة [illegible] قولنا [illegible] الطلقة المنشأة
وقوله الطلاق مرتان فمنهم من حمله على الطلقة الواحدة ومنهم من حمله على احد اثنا المستقر قلنا
هذا انما يصح ان لو حمله من صريح الطلاق او كناياته وحينئذ لا بد فيه من القياس قوله
من حمله على الظهار فما احرام حرمة الظهار قلنا ان ادعيتم انه احرام بحرمة الظهار في
الحكم فهذا هو القياس وان ادعيتم غير ذلك فقوله انه حرم فلا تمسك بالبراءة الاصلية
قلنا لا نسلم بل قياسه على نفسه من يزيد وايضا فان زيد [illegible] كالقياس [illegible] فلما ان تعالى له

عاصر الصحابة حين اختلفوا في هذه المسألة او ما عاصرهم في ذلك الوقت فان كان الاول
كان الصحابة ما تركوا البراءة الاصلية بسبب القياس لما بينا انهم ما ذهبوا اليه لاجل النص
وذلك يقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس وابطلوا في هذا المقام الا حكم وان كان الثاني كان اجماعهم
حجة عليه قوله هب انهم ما ذهبوا اليه لاجل المذاهب حال النص فلم قلتم انهم ذهبوا اليها للقياس
فلم لا يجوز ان يقال الصحابة اتفقوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية وان النصوص الجلية والخفية ثم قال
انهم عملوا فيها بالقياس هذا تمام الكلام في الوجه الثالث اما الوجه الرابع قوله ان الراي في اصل اللغة
ليس للقياس قلنا هذا مسلم ولكنه يرجع عرف الشرع اخص بالقياس وهو وان كان خلاف الاصل
لكن الدليل عليه وهو انكم رويتم عنهم كلاما كثيرا في ذم الراي وساعدتمونا على حملها على ان المراد
منه ذم القياس فعلمنا ان عرف الشرع يقتضي تخصيص اسم الراي بالقياس وهذا تمام الكلام في
الاولى قوله انهم صرحوا بالانكار قلنا نعم ولكن الجواب ما ذكرنا قوله روايات الانكار صحيحة وروايات
العمل وهي غير صريحة قلنا انها غير صريحة لفظا لكنها بحسب الدلالة المذكورة صريحة فلم قلت انه
تعين ما ذكرتموه من الترجيح قوله لعل المنكر [illegible] وبالعكس قلنا لو وقع ذلك لاشتهر لانه
من الامور العجيبة فحيث لم يشتهر دل على انه لم يقع قوله لم سكتوا [illegible] قلنا [illegible] حال
الصحابة [illegible] انقيادهم للحق واما قدح النظام فيهم فقد سبق الجواب
عنه وبان الاخبار قوله يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بكونه حقا او باطلا قلنا هب انهم
كانوا [illegible] الظاهر [illegible] المقتضي [illegible] كونه حقا او
باطلا قوله لعل كل واحد منهم اعتقد ان غيره اولى بالانكار قلنا لا بد وان يكون واحد منهم اولى
بالانكار ويكون الكل في درجة واحدة وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطا
قوله حصل الرضا [illegible] قلنا الاصل في كل باب [illegible] على ما كان قوله لا نعلم انهم
بان انواع القياس سكتوا قلنا [illegible] فيكون الاجماع حاصلا
ظاهرا هذا تمام الكلام في هذه الطريقة واما استقصاء [illegible] لانا
راينا الاصوليين يعولون عليها في كثير من مسائل هذا العلم وذكرناها في مواضع كثيرة من
هذا الكتاب [illegible] الا ضعيفا
وانه ليس الامر كما يقوله الجمهور من انه [illegible] اجماعا قاطعا وبالله التوفيق المسلك السادس
تقرير الاجماع على وجه اخر نقول نعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسائل الفرعية فاما ان يكون

يكون [illegible] ذهبوا اليه لا لطريق فيكون ذلك اجماعا على الخطا وانه غير جائز واذا
وهو اما ان يكون عقليا او سمعيا لا يجوز ان يكون عقليا لان العقل لا دلالة له الا على
البراءة الاصلية ويستحيل ان يكون قول كل واحد من المختلفين قولا بالبراءة الاصلية فثبت انه
كان سمعيا وهو اما ان يكون قياسا او نصا او غيرهما اما القياس فهو المطلوب واما
النص فنقول [illegible] مخالف النص يستحق العقاب العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وحينئذ نعلم بالضرورة ان المختلفين في
المسائل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد في صاحبه كونه مستحقا للعقاب العظيم
بسبب المخالفة واما الذي ليس بنص ولا قياس فباطل لان كل من قال [illegible] انهم
لم يتمسكوا [illegible] سوى النصوص الجلية والخفية ولا بالبراءة الاصلية قال انهم تمسكوا
بالقياس فلو قلنا انهم تمسكوا [illegible] لشيء غير هذين كان ذلك قولا غير قول
الامة وهو باطل بهذه الدلالة وان كان يتوجه [illegible] على الوجه الذي قبله الا ان
كثيرا من تلك الاسولة ساقط عنها والله اعلم المسلك السابع وهو ان المعقول ان القياس
بعد ظن الضرر [illegible] العمل به [illegible] الحكم في الاصل معلل بكذا وعلم او
ظن حصول ذلك الوصف في الفرع وجب ان يحصل له الظن بحكم الفرع مثل حكم الاصل ووجه
علم [illegible] ان مخالفة حكم الله تعالى سبب العقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم ظن ان في ترك العمل
به سببا للعقاب فثبت ان القياس [illegible] الضرر [illegible] العاقل يعلم ببديهة عقله
انه لا يمكنه الخروج عن النقيضين ولا يمكنه الجمع بينهما فلا بد لا محالة من ترجيح احدهما على الاخر
ويعلم بالضرورة ان ترجيح ما علم على ظنه [illegible] على ما على ظنه [illegible] على
المصلحة [illegible] العكس [illegible] معنى لجواز العمل بالقياس الا هذا القدر فان قيل [illegible] على
اشكال [illegible] على ان الحكم في الاصل معلل [illegible] ذلك الاصل [illegible] على امكان [illegible]
على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم انه على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع ظن حصول
ذلك الحكم فيه [illegible] المقامات الخمسة [illegible] الاشياء [illegible] حصول [illegible]
الظن [illegible] ترجيح [illegible] الشرعية المستلزم [illegible]
العمل [illegible] على العامل [illegible] الشاهد الواحد [illegible] على ظنه
صدقه وان يعمل في الربا بقول الشاهد [illegible] على الظن صدقهما وبما اذا ظن مصلحة [illegible]

فاعتبارها حكم شرعي البتة فان غلبة الظن حاصلة فيها اذا ادعى الرجل الدين على
الظن صدقه الشهود اذا غلب على ظن اليهودي والنصراني والكافر فهذه لا اعتبار
الشرعية فان غلبة الظن حاصلة في هذه المواضع ولا يجوز العمل بها فان قيل المظنة انما
يفيد الظن اذا لم يقم دليل قاطع على فسادها وفي هذه الصور قامت الدلالة على فسادها فلا
يفيد الظن قلت فعلى هذا التقدير القياس انما يفيد ظن الضرر اذا لم يوجد دليل يدل على
فساد القياس فنحن نبين ما يدل على فساد القياس حينئذ لم يفيد ظن الضرر فعليكم ان تبينوا
انه لم يوجد ما يدل على فساد القياس حتى يمكنكم ادعا حصول ظن الضرر وبعد التجاوز عن النقض
نقول متى يجب الاحتراز عن الضرر المظنون اذا لم يحصل العلم به او اذا لم يمكن ع فان الاول
اذا امكن تحصيل العلم به فالاكتفا بالظن مع جواز كونه خطا اقدام على ما لا يامن كونه قبيحا
مع امكان الاحتراز عنه وهو غير جائز بالاتفاق والثاني مسلم ولكن لا نجوز الاكتفا بالظن في
الوقائع الشرعية اذ لا نسلم انه لا طريق الى تحصيل العلم بها البتة وذلك انما يصح لو ثبت انه
لم يوجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ما يدل على احكام تلك الوقائع ولم يوجد في الزمان امام معصوم
يعرفنا تلك الاحكام فان بتقدير وجود احد هذه الامور كان يحصل اليقين بالحكم فكيف سلمتا
انه لا طريق الى تحصيل العلم بها لكن لم قلتم انه لم يوجد ما يقتضي ظنا اقوى من الظن الحاصل بالقياس
فان بتقدير امكان ذلك كان التعويل على القياس اكتفا باضعف الطريقين مع القدرة على تحصيل
الاقوى وانه غير جائز ثم نقول ان دل ما ذكرتموه على صحة القياس فمعنا ما يدل على فساده
وهو الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله وقوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالحكم في الفرع لاجل القياس قول
بالمظنون لا بالمعلوم وايضا قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله والحكم بالقياس حكم بغير
ما انزل الله وايضا قال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ما فرطنا في الكتاب من شيء فهذه الايات
دالة على اشتمال الكتاب على الاحكام الشرعية باسرها فاذن كل ما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون حقا
وعند ذلك نقول ما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه
الكتاب كان باطلا وايضا تمسكوا بهذه الايات بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الاستدلال
ان القياس الشرعي لا بد وان يكون تعليل الحكم في الاصل وثبوت تلك العلة في الفرع ظنيا فلو جـ

العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن انه اغنى من الحق وذلك يناقض عموم النفي فان قلت يشكل
التمسك بعموم النصوص بالفتوى والشهادة وامارات القبلة قلت تخصيص العام في بعض الصور
لا يخرجه عن كونه حجة واما السنة فحديث الاول قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثاني قال عليه السلام ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
فان قلت خبر الواحد لا يعارض الدليل القطعي الذي ذكرناه بل الى الدليل الذي ذكرتموه في كون
القياس يفيد الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ولا شك ان خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد
في المنع من القياس افاد ظن ان التمسك به سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه واما اجماع
الصحابة فهو انه نقل عن كثير منهم التصريح بذم القياس على ما سياتي ولم يظهر من احد منهم الانكار
على ذلك الذم وذلك يدل على اجماعهم على فساد القياس فان قلت هذا معارض بما نقل عنهم
انهم اختلفوا في مسائل مع انه لا طريق لهم الى تلك المسائل الا القياس قلت ما ذكرناه اولى لان
التصريح راجح على ما ليس بتصريح واما اجماع العترة فلانا نعلم بالضرورة ان مذهبهم الطعن
في اصحاب العمل ان مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك العمل بالقياس فكذلك نعلم بالضرورة
ان من مذهب اهل البيت كالصادق والباقر انكار القياس ونعم فان اجماع
العترة حجة اما المعقول فمن وجوه الاول لو جاز العمل بالقياس لما كان الخلاف
منهيا عنه لكنه منهي عنه فالعمل بالقياس غير جائز بيان الملازمة ان العمل بالقياس يفضي
الى اتباع الامارات وذلك يفضي الى وقوع الخلاف لا محالة وقد وقع ذلك شاهد على صحة ما قلناه
بيان انه لا يجوز المخالفة قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا الثاني ان الرجل اذا مال اعتقاده عاجبا
لسواد ... لم ... بيان ... السود ... اذا لم يامر بالقياس فاذا
قال الله تعالى حرمت الربا في البر كيف يحرز القياس عليه بجعل اكله كلاما ... العاقل
عقلا ... ذكرنا ان فيهم من ... المشرع
منهم من منعه وبكل السرائع اما الاول فهو قول النظام واحتج عليه بان مدار هذا
الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهذا الشرع
بيان الاول بصور احدها انه جعل بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع استوا الكل
في الحقيقة فانه جعل ليلة القدر خيرا من الف شهر وفضل الكعبة على سائر البقاع وبانها جعل الله

مخصوصا مع انه ليس بحسب الكبر في صورة الحلقة وباطنها فرض الغسل من المني و الرحم
اسرية وراتبها بطنا باعتبار ارسال النسوة على صلته وانوثته ثم اباح ارساله
على البهيمة الضعيفة وحلبها بعضه من صلوة المسافر الشفع مما كان عدده اربعا
وترك ما كان ركعتين وسادسها اسقط الصلوة والصوم عن الحائض ثم اوجب عليها قضا
الصوم مع ان الصلوة اعظم قدرا من الصوم وسابعها حلل الخمر العنب الشدها
حضر والمالية من الجواري الحسان لا تحصر وثامنها حرم النظر الى شعر الحرة الشوهاء
ابعها … من الرجال السابان لبيه واباح النظر الى محاسن الامة المستاع ابعاضها
السح وتاسعها قطع سارق القليل دون غاصب الكثير وعاشرها جلد بالقذف
بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وحادي عشرها قبل في القتل والكفر شاهدين ولم يقبل
في الزنا الا اربعة وهو دونها وثاني عشرها جلد قاذف الحر العاجر وعفو عن قاذف
العبد العفيف وثالث عشرها اوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة دون
العدة من الموت والطلاق مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما ورابع عشرها جعل استبرا
الامة بحيضة والحرة المطلقة بثلث حيض وخامس عشرها حرم البيع من موضع الحائط
ومن ظهر حوضا اخر مع ان غسل ذلك المكان اولى اذا ثبت هذا فنقول ادراك العاقل على
ان الصورتين لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم لكن هذه المقدمة لو
كانت حقة لامتنع الورود من المماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما لم يمتنع ذلك
علمنا فساد تلك المقدمة واذا فسدت تلك المقدمة بطل القول بالقياس اما الذين منعوا
من القياس في كل الشرائع فعذرهم انهم لما … الفرقة الاولى الذين انكروا كون القياس طريقا
الى الظن وهو لا قد تمسكوا بوجوه احدها ان البراءة الاصلية معلومة والحكم الثابت بالقياس
اما ان يكون على وفق البراءة الاصلية او على خلافها فان كان على وفقها لم يكن في القياس فايدة
وان كان على خلافها كان ذلك القياس معارضا للبراءة الاصلية لكن البراءة الاصلية دليل قاطع
والقياس دليل ظني والظني اذا عارض اليقيني كان الظني باطلا فلزم كون القياس باطلا
وثانيها ان القياس لا يتم في شيء من المسائل الا اذا سلمنا ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان
اذ لولا هذا لكن بتقدير ان الشرع امر بالقياس لكن كيف نعلم انه بقي كذلك الى المكلف واذا انقض
… بل حكم الاصل كيف يعرف ان ذلك الحكم باق في هذا الزمان فسد القياس لانهم الاشع المساعدة

على هذا الاصل واذا ثبت ذلك فنقول الحكم المثبت بالقياس اما ان يكون نفيا او اثباتا فان كان
نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا الحكم كان معدوما في الازل والاصل في كل امر
بقاؤه على ما كان فيحصل الظن بذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس جزما … عبثا
وان طلب … تقوية ذلك الظن بدليل اخر فلا يجوز ذلك بشرط ان لا يفتقر الدليل الثاني
الى الاول اما اذا افتقر اليه كان التمسك بالدليل الثاني تطويلا محضا من غير فائدة واما ان
كان الحكم المثبت بالقياس اثباتا فنقول قد بينا ان قولنا الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان
يفيد ظن عدم ذلك الحكم في الحال فلو افاد القياس ثبوته في الحال لزم ان القياس يفيد على
تلك المقدمة لزم وقوع التعارض بين تلك المقدمة التي هي الاصل وبين القياس الذي هو الفرع
ووجب القطع هنا بسقوط القياس وثالثها ان القياس لا يفيد ظن الحكم الا اذا ظننا كون
الحكم في الاصل معللا بالوصف الفلاني وذلك الظن محال لما سنذكره في الباب الثاني ان شاء الله
ان تعليل الحكم الشرعي محال الفرقة الثانية الذين سلموا ان القياس يفيد الظن لكنهم قالوا
لا يجوز للمكلف اتباع الظن فان الظن يخطي ويصيب فالامر به امر بما يجوز ان يكون خطأ
وذلك غير جائز الفرقة الثالثة الذين قالوا يجوز للمكلف اتباع الظن لكنه غير جائز ههنا
لان الاكتفاء بالقياس اقتصار على ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما وذلك غير جائز وانما
قلنا انه اقتصار على ادون البيانين لانا نعلم بالضرورة ان تنصيص صاحب الشرع اظهر في باب
البيان من التعويل على القياس وانما قلنا انه مع القدرة على اعلاهما لانه لا امتناع في التنصيص
على احكام القواعد الكلية واجزائها بحيث … الاشباه والعبرة … المثلثات والارث الجنايات
والتمسك بالامارات في معرفة القبلة والامراض والارباح والامور الدنيوية لان هذه الاشيا تختلف
باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات والتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية
له وهو محال وانما قلنا ان الاقتصار على ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما غير جائز لانه اذا
لم ينص الشارع على اقصى النص حسن من المكلف ان يحمل عدم النص على صورة البيان لا على نقصه
بالاشارة بكمال البيان ان اراد تعود المكلف فيكون كالطعن وترك المصلحة في الحكم والله اعلم
والجواب اما النصوص فقد ذكرنا ان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك المظان
لم يستو الظن وهو قوله تحصيل لضعف عدم الدليل المبطل للعمل … المعنى فيما ليس كذلك وهو
ممنوع من علل المعنى كان … حرام المعنى للمنزول لاستحالة كون العدم … علة الوجود

قوله جواز الرجوع الى الظن في الشرعيات مشروط بعدم التمكن من تحصيل العلم قلنا لا نسلم
فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس واستبهام احد الطرفين على المجتهد دار الامر على المكلف
ما بين سعيه في طلب العلم لاندفاع الحال بين ان يرجح احد الطرفين على الاخر لا مساغ لترك
المقتضى وصريح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فيتعين ترجيح الراجح وهو الجواب
ايضا عن الامام المعصوم واما المعارضات فنقول اما التمسك بالآيات فالجواب عنها ان الدلالة
لما دلت على جواز العمل بهذا الظن صار كان الله قال مهما ظننتم ان هذه الصورة تشبه تلك
الصورة في علة الحكم فاعلموا قطعا انكم مكلفون بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا
انه واما الاحاديث فهي معارضة بالاحاديث الدالة على العمل بالقياس وطريق التوفيق ان
نحمل الامر بالقياس على بعض انواعه والنهي على نوع اخر واما اجماع الصحابة فقد سبق الجواب
عنه واما اجماع العترة فممنوع وروايات الامامية معارضة برواية الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة
جواز العمل بالقياس قوله العمل بالقياس يستلزم وقوع الاختلاف قلنا وكذا العمل بالادلة العقلية
والنص يستلزم وقوع الاختلاف فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا ههنا قوله لو جاز الحكم لكلف الاعمى
عاينا السودان فانه لا يتفق عليه كل عين السود قلنا انه لو صح مع ذلك وما اتفقوا عليه بلا
نزاع في جواز القياس فظهر الفرق بين الصورتين والسبب فيه ان حفظ العباد مشتمل على الجميع والصغير
ولكثرة حاجاتهم وسرعة رجوعهم عن طباعهم وصوارفهم واما تشبيه الشطاح فجوابها ان غالب
احكام الشرع معللة برعاية المصالح المعلومة والحكم اما تبين ذلك في صور قليلة جدا
وورود الصور النادرة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظن كما ان الغيم الرطب اذا لم يعقبه مطر
نادرا لا يقدح في ظن نزول المطر منه قوله البراءة الاصلية معلومة والقياس دليل ظني والظن
لا يعارض اليقين قلنا ينتقض ذلك بجواز العمل بالعموم والشهادة وتقويم المقومين وبجواز العمل
بالظن في الامور الدنيوية بالظن قوله القياس اما ان يرد على وفق حكم الاصل او على خلافه قلنا
ينتقض بالامور المذكورة قوله الظن قد يخطئ وقد يصيب قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله الاكتفاء
بالقياس اكتفاء بادون البيانين مع القدرة على اعلاهما قلنا انه لو كان كلما امكن الجواب فلما
والمطر واحد قلنا الكلام على ضعف الظاهر سبق بان الاجماع على سقوطها والله اعلم
مسئلة الثانية قال النظام النص على علة الحكم يفيد الامر بالقياس وهو قول ابي الحسين البصري
له وجماعة من الفقهاء ومنهم من انكره وهو الجعفر وقال ابو عبد الله البصري ان كانت

العلة

العلة علة في الفعل لم يكن المنصوص عليها تعديا بالقياس وان كانت علة في الترك كان
المنصوص عليها تعديا بالقياس لنا ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا يحتمل ان يكون العلة
هي الاسكار وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة
واذا احتمل الامرين لم يجز القياس الا عند اعدام بالقياس فان قيل لا نسلم ان قيد
كونه الاسكار في ذلك المحل يحتمل ان يكون جزءا من العلة فانا بالوجدان نعلم ذلك بما عرف مسئلة
ان العقلاء حين يقولون هي الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل فالحركة القائمة
لا بهذا المحل لا يكون علة المتحركية سيما امكان كونه معتبرا في الحكم لكن الحرف يدل على سقوطه هنا
المقيد عن درجة الاعتبار لا ان يلاحظ اولا الاية لا كل هي الحسية لانها سبب بعض منه
عن الاكل كل حسية يكون سببا واذا ثبت ذلك في الحرف ثبت مثله في الشرع لعلة علة الالم قال ان
المسلمين فهمنا من قوله عبد الله اخص سلمنا انه غير ساقط في العرف الا ان الاعلى على الظن سقوطه لان
علة الحكم وجب ان يكون منشا الحكمة ولا مدخل في كون الاسكار حاصلا بهذا المحل وبذلك بل
منشا المفسدة كونه مسكرا مسقطا لما دل على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر
المظنون سلمنا ان الخاهد القيد غير ظاهر لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشرع حرمت
الخمر لكونها مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار لا يتحقق ذلك الاحتمال سلمنا ان دليلكم يمنع
من القياس لكن ههنا ما يدل على جوازه فان من قال الشرع حرمت الخمر لانه مسكر يقتضي اضافة الحرمة
الى الاسكار وذلك يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ان يترتب الحكم عليها اينما وجد واما من
فرق بين الفعل والترك فقال ان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليها ان يترك كل رمانة حامضة
اما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة والجواب قوله هذا الاحتمال
قائم في الحركة قلنا ان عنيت بالحركة معنى يقتضي المتحركية بهذا المحل مع قصده دون المتحركية
وان عنيت بالحركة شيئا اخر بحيث يعتبر فيه ذلك الاحتمال فهناك يسلم انه لا بد في ابطال ذلك
الاحتمال من دليل منفصل قوله الحرف يقتضي الخاهد القيد قلنا ذلك انما عرفنا بالقرينة وهي ان
بعضه بمعرفة وكل ما يقتضي حاصل قال ان هذا المعنى حاصل في الحل المقتضية
قوله الغالب على الظن الخاهد القيد قلنا ما ذكرتموه ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه
لما غلب على ظننا كونه في معنى الدليل دل على حرمة الاحتراز من الضرر المظنون محمد
قلنا ان الحكم في الفرع يماثل حكم الاصل ولكن هذا هو الدليل الدال على كون القياس حجة فالشبه

عنه الحكم لا يعقل الا بانضمام ... في الفرع الا الدليل الدال على حرمة العمل بالقياس قوله
لو صح ان العلة هو الاسكار لاستوى فيه هذا الاحتمال قلنا وهذه الصورة نسلم انه انما
حصل الاسكار حصلت الحرمة لكن ذلك ليس قياسا لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار
يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس والكون هذا
قياسا بل انما يكون قياسا لو علمنا حرمة الخمر لكونه مسكرا ثم بعد ذلك يكون العلم بثبوت هذا
الحكم في الخمر اصلا الحكم به في النبيذ وبيانه على هذا الوجه انه يحتمل الاحتمال المذكور وهو
ان يقال حرمت الخمر لكونه مسكرا بعينه اضافة الخمر الى هذا الاسكار فلما لا يسلم فلعل خصوصية كون
الاسكار [illegible] في العلية على ما حققناه قوله من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك
الكل قلنا لا نسلم لاحتمال ان يكون الداعي الى الترك مطلق حموضة الرمانة بل حموضة هذه
الرمانة وانها غير حاصلة في سائر الرمانات سلمناه ولكن لا نوجب ذلك بين الفعل والترك قوله
من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة قلنا ذلك لانه ما اكلها لمجرد حموضتها
بل لاجل حموضتها مع قيام الاشتهاء الصادق لها وخلو المعدة عن الريان وعلى عدم نص
[illegible] وهذه القيود باسرها لم يوجد في كل الرمانات الباقية والله اعلم المسألة الثالثة الملحق
المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون ظاهرا جليا وقد لا يكون كذلك والاول كقياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف ومن الناس من قال المنع من التافيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي
الى المنع من انواع الاذى لنا وجهان الاول ان المنع من التافيف لو دل عليه لدل عليه اما بحسب
موضوعه اللغوي او بحسب موضوعه العرفي والاول باطل بالضرورة لان التافيف غير الضرب فالمنع
من التافيف لا يكون منعا من الضرب والثاني ايضا باطل لان النقل العرفي خلاف الاصل
فلو نقل هذا النقل العرفي لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان يقول للجلاد [illegible]
والاستخفاف به وان كان [illegible] فلما [illegible] دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب
من القياس احتج المخالف بامور احدها لو كان ذلك مستفادا من القياس لوجب
[illegible] القياس ان لا يعلم ذلك [illegible] انه يلزم ان لا يلزم العامل [illegible] هذا لو
عن القياس [illegible] وثانيها اجمعنا على [illegible] لا [illegible] العرف اسم لا
له وكذا قولهم لا [illegible] ولا [illegible] نعمه انه [illegible] وان كان المقيس

المفهوم عندنا عن البعض التي [illegible] والعظم [illegible] وكذلك
قولهم فلان لا يخرج على قطار فانه يعبر في العرف كونه ممتنعا عن الاطلاق في اخذ حبة
وهذه الالفاظ بالنقل العرفي لتسارع الفهم الى هذه المعاني العرفية [illegible] ان يكون
التافيف موضوعه في العرف المنع من الاذى لتسارع الفهم اليه والجواب عن الاول
ان القياس قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا اما الاول فكما اذا علم ان الحكم في الاصل معلل وعلم حصول
مثل تلك العلة في الفرع فانه لا بد وان يعلم ثبوت الحكم في الفرع واما الثاني فكما اذا كان
احدهما او كلاهما مظنونا والقياس في هذه المسألة من النوع الاول فلا جرم لم يكن
الخلاف في صحة القياس الظني قادحا في هذا القياس وهذا هو الجواب بعينه عن الثاني اما
الثالث فقوله ليس لغير حبة [illegible] من الحبة [illegible] اما بالعرض
عن الحبة فلا [illegible] واما العمر والعظم فهو [illegible] بالنقل العرفي للضرورة
ولا [illegible] واما قوله فلان لا يخرج على قطار فانما يفيد كونه [illegible] دون القطار
لا [illegible] دون القطار داخل القطار واما [illegible] لا يدخل فيه المسألة الرابعة ثبوت الحكم
في الاصل اما ان يكون قطعيا او لا يكون فان كان قطعيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه
لانه ليس فوق المقطوع [illegible] اما اذا لم يكن قطعيا فثبوت الحكم في الفرع اما ان يكون اقوى من
ثبوته في الاصل او مساويا له او دونه مثال الاول قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان
تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل ومثال الثاني قوله
عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الراكد ولا يغتسلن فيه فانا نعلم [illegible] صب البول في الماء الراكد
ولا فرق بين الحكم في الفرع وفي الاصل وهذا هو الذي يسمى بالقياس في معنى الاصل ومثال
الثالث جميع الاقيسة التي يتمسك الفقهاء بها في مباحثهم واما مراتب [illegible] بحسب مراتب
الظنون ولما كانت مراتب الظنون غير محصورة فكذا القول في مراتب هذا التفاوت والله اعلم
القسم الثاني الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة لحكم الاصل قد عرفت ان
حاصل القياس يرجع الى مطلوبين احدهما ان الحكم في محل النص معلل بالوصف الفلاني وثانيهما
ان ذلك الوصف حاصل في الفرع والاصل الاول اعظمهما واولاهما بالبحث والتدقيق
الكلام في هذا القسم مرتب على مقدمة وابواب اما المقدمة ففي تفسير العلة وفي هذا المقام
[illegible] العلة اما ان يكون المراد من العلة ما يكون مؤثرا في الحكم او ما يكون داعيا للشرع

[illegible] انه او انكون معرفا له او مؤثرا فيه والثلاثة الاول باطلة والرابع لا نعرف ان كان
يكون له طريقة هل يصح ام لا اما الاول فهو الموجب فهو باطل من وجوه الاول حكم الله تعالى
على قول اهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه القديم وانه يمتنع تعليله فضلا من ان يعلل
تعليله بحوادثه واما على قول من يقول الاحكام امور عارضة على الافعال او وقوع تلك الافعال
على جهات مخصوصة فهو قول المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه وبيانها
ان الواجب هو الذي يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه ما صدق العدم
الاستحقاق في تركه هو انه لا يعاقب وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا بهذا الترك
لكان الوجود معللا بالعدم وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال العقاب لا يستحق على
الشيء ويعاقب فاذا ترك الواجب فقد يعاقب واستحقاق العقاب معلل بفعل ضد ذلك
هذا انتقض على رأي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما لانه يجوز عندهما خلو القادر
من الاخذ بالترك وايضا يفعل الضد لو لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق
الذم والعقاب ولو فرضنا وقوع الاخلال بالواجب من غير فعل الضد لاستلزم استحقاق
الذم والعقاب فعلمنا ان المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو انه لا يفعل الواجب
لا فعل ضده وثانيها ان العلة الشرعية لو كانت مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد
علل مستقلة لكن قد يحصل هذا الاجتماع فالعلة غير مؤثرة بيان الملازمة ان الحكم مع
علته المستقلة واجب الحصول فلو كان واجب الحصول لذاته استحال ان يجب بغيره لا لان الواجب
لذاته لا يكون واجبا بغيره فاذا اجتمع عليه علل مستقلة كان لكونه مع هذا مستغنيا
عن الاخر وبالعكس فيلزم استغناؤه عن كل واحد حال احتياجه الى الكل وهو محال بيان
استناد بعض الثاني الى الاخر ان ذلك ان المرتد من جعل الحكم هاهنا واحد لامتناع
اجتماع المثلين وعند تجويز ذلك فانه لا يكون الا شيئا واحدا الحكمين المحدثين العقليين اولى من
استناد الى العلة الاخرى ومن استناد الحكم الاخر اليها فيعود المحذور كل واحد من الحكمين معللا
بكل واحد من العلتين وهو محال وثالثها ان يكون العلة الحقيقية الحرمان صحيحا وقد جعل استحقاق
الذم والعقاب لكان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا والعدوانية عدمية لانه معناه انه
غير مستحق لدم ان يكون العدم جزء علة الامر الوجودي وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يكون
هذا العدم شرط الصدور الاثر عن المؤثر قلت لان علية العلة ما كانت حاصلة قبل حصول هذا

البشرط لم حادث عند حصوله فتلك العلية امر حادث لا بد له من مؤثر وهو هذا الشرط فلو
جعلنا الشرط عدما لزم جعل العدم علة لتلك العلية وهي امر ثبوتي فيعود المحذور وهذه
هذه الاشكالات بناء على من يجعل هذه الاوصاف علة مؤثرة لوجود امثالها في هذه الاحكام
ونحن لا نقول به كذلك لكونها عللا لهذه الاحكام امر بان الشرع نهى لا يوجب الاحكام لوجودها
بل الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام وهذا هو الذي عول عليه الغزالي رحمه الله تعالى
فقال له ان اردت به جعل الربا موجبا للتحريم ان الشرع قال حرمتها واسم انها تأثير في علمها
الى وجوب رحمة فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى كون الربا معرفا لذلك الحكم وهو غير ما نحن
الان فيه فان اردت به ان الشرع جعل الربا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل من وجهين الاول ان لنا
بان الحكم ليس الا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين وذلك هو كلامه القديم وكيف
يعقل كون الصفة المحدثة موجبة للشيء القديم سواء كانت موجبة بالذات او بالجعل الثاني ان الشارع
اذا جعل الربا علة لحال ذلك الجعل ان لم يصدر عنه امر البتة لم يكن جاعلا البتة وان صدر عنه امر
فذلك الامر اما الحكم او ما يؤثر في الحكم او لا الحكم ولا ما يؤثر في الحكم فان كان الصادر هو الحكم
كان المؤثر في الحكم هو الشارع لا الوصف وقد فرضنا ان المؤثر هو الوصف هذا خلف وان
كان الصادر ما يؤثر في الحكم كان تأثير الشارع في اخراج ذلك المؤثر من العدم الى الوجود
ثم انه بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون موجبه لذاته لا بالشرع وان كان الصادر لا الحكم
ولا ما يؤثر فيه البتة لم يحصل الحكم حينئذ واذا لم يحصل الحكم لم يجعل الشرع ذلك الوصف
موجبا لذلك الحكم وقد فرضنا كذلك والقسم الثالث الداعي وهو بالحقيقة انما يصح لان العالم
لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده لم يترجح فاعليته للشيء على فاعليته لضده الا اذا علم ان الشيء
مصلحة فذلك العلم هو الذي لاجله صار القادر فاعلا لهذا الضد بعد ما كونه فاعلا لذلك الضد
فذلك العلم موجب لتلك الفاعلية مؤثرا فيها فان كان الشرع كان معنى. وذلك ان اعرف هذا فنقول
هذا في حق الله تعالى محال لان الله ان كان يفعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض
والمستكمل لغيره ناقص لذاته وذلك على الله تعالى محال انما قلنا ان من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل
بذلك الغرض لانه اما ان يكون حصول ذلك الغرض اولى له بالنسبة اليه من لا حصوله او لا على السواء وانما
ان يكون احدهما اولى به في فعله فان كان الاول استحال ان يكون عبثا والعلم به ضروري مع
الاستواء والاتحاد وان كان الثاني كان حصول تلك الاولوية متعلقة بفعل ذلك الغرض وكان

[illegible] حصول تلك الكمالات من واجب لذاته فيه نفي الحدوث
لذاته فيه يكون [illegible] من جملة الزوال عنه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان قلت
حصول ذلك الغرض والحصول بالنسبة اليه على السوا لكن بالنسبة الى الغير لا على السوا فلا جرم
الله تعالى يفعل لا لغرض يعود اليه بل لغرض يعود الى العبد قلت كونه تعالى فاعلا للفعل الذي
يعود الى العبد وكونه غير فاعل له اما ان يتساويا بالنسبة اليه تعالى من حيث الحصول او لا
يتساويا فان كان الاول استحال ان يكون ذلك داعيا لله تعالى الى الفعل وايضا فكيف يعقل
هذا مع ان المعتزلي يقول لو لم يفعل لم يستحق المدح ولما كان مستحقا للمدح ولصار بسببها
مستحقا للاهانة وان كان احدهما اولى عاد الاشكال الثاني ان الله ساهي
بان الغرض والحكمة ليس الا حصول المنفعة او دفع المضرة والمنفعة عبارة عن اللذة او عن طريق
يكون وسيلة اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة الى اللذة مطلوبة
بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا الوسيلة الى الالم مهروب عنها بالعرض والمهروب
عنه بالذات ليس الا الالم فصح ان حاصل الغرض والحكمة الى تحصيل اللذة ودفع الالم ولا شك
الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير شيء من الوسائط ولا الم الا والله تعالى قادر على
دفعه ابتداء من غير شيء من الوسائط واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون فاعلية شيء لاجل
تحصيل اللذة او دفع الالم لان الشيء انما يكون معللا بشيء اخر اذا كان يلزم من عدم ما فرض علة
وعدم كل ما يقوم مقامها ان لا يكون العلة حاصلة الا به وبهذا الطريق علمنا ان بعض العوارض
وصرف الماء ليس علة لوجود السماء والارض ولا بالعكس واذا ثبت هذا امتنع ان يكون فاعلية
الله تعالى لتحصيل اللذات ودفع الالام موقوفا البتة على وجود هذه الوسائط ولم يكن ايضا
فاعليته للوسائط موقوفة على فاعليته لتلك اللذات والالام استحال تعليل احدهما بالاخر واذا
بطل التعليل بطل كونها داعية لما سار الداعي علة لعلية العلة الفاعلة النفس الثالث
العلة المعرفة نقول انه ايضا باطل لانا اذا علمنا الحكم في الاصل بطل بالعلة العلائية استحال ان
يكون مرادنا من العلة المعرفة والا لكنا نعني بكلام ان الحكم في الاصل انما عرفت بواسطة
الوصف العلائي وذلك باطل لان علية الوصف لذلك الحكم لا تعرف الا بعد معرفة ذلك الحكم فكيف
يكون الوصف معرفا له والجواب اما المعتزلة فانهم يفسرون العلة الشرعية بان الموجب وبان
الداعي ويحتاجون في الجواب عن هذه الكلمات التي تقدمت والكلام في ذلك طويل اما اصحابنا فانهم

يفسرونه بالمعرف واما قوله الحكم في الاصل [illegible] بالنص فلا يمكن كون الوصف معرفا له قلنا
ذلك الحكم الثابت بحل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون
ذلك معرفا للمعرف اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما ان
الدليل لا ينفك عن المدلول الباب الثاني في الطرق الدالة على علية الوصف في
الاصل وهي عشرة النص والايماء والاجماع والمناسبة والدوران والسبر والتقسيم والشبه والطرد وتنقيح
المناط وامور اخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة الفصل الاول في النص ونعني بالنص ما يكون
دلالته على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا في المؤثرية
وهو قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لموجب كذا ومن اجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني
اسرائيل واما الذي لا يكون قاطعا فثلثة اللام وان والباء اما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان قيل اللام ليست صريحة في العلية بدليل قوله تعالى ولقد ذرانا
لجهنم ... انها لا تدل على العلة ويقال ثبت هذا الحكم لعلة كذا ولو كانت صريحة في التعليل لكان ذلك تكريرا
الثاني قوله تعالى لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس ولا يجوز ان يكون ذلك غرضا الثالث
قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام هنا للغرض الرابع تعالى يفعل الله تعالى
ولا يجوز ان يكون ذات العلة فيها قلنا اهل اللغة صرحوا بان اللام للتعليل وهم الحجة واذا ثبت ذلك
وجب القول بانها مجاز فيما عدا هذه الصور واما الباء فكقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات عرف
وبالباء كقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله واعلم ان اصل الباء الالصاق وذات
العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق هنا فحسن استعماله فيه مجازا الفصل
الثاني في الايماء وهو خمسة انواع النوع الاول تعليق الحكم على العلة بحرف الفاء وهو على وجهين الاول
ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام في المحرم الذي وقصته ناقته لا تقربوه
طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا الثاني ان يدخل على رواية الراوي كقول الراوي سها رسول
الله صلى الله عليه وسلم فسجد وزنى ماعز فرجم فصار الحاصل ان الحكم المرتب على الوصف متى يكون الوصف علة سواء
كان الوصف مناسبا لذلك الحكم او لم يكن مناسبا له وقال قوم لا يدل على العلية الا اذا كان مناسبا لنا
وجهان الاول ان الرجل اذا قال اكرموا الجاهل واستخفوا بالعالم استقبح هذا الكلام في العرف
واعلم انما يكون الاستقباح حاصلا لانه فهم منه انه جعل كون الجاهل سببا للاكرام بجهله وكون العالم
العالم سببا للاستخفاف بعلمه ولانه فهم منه انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا

باطل

[illegible] لم يستقيما للاستفهام [illegible]

[illegible] بل نسبه او سماعها وسواء صوبه والعالم قد سمى

الاستفهام نفسه او لسنا احرام فاذا ربط هذا القسم من الاول وذلك يدل على ان ترتيب الحكم

على الوصف يفيد كون الوصف علة للحكم سواء تحقق المناسبة او لم تحقق فان قيل الاعراب يقال

الاستفهام انما جاء لان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستفهام وقد امرنا باكرام الاهل فقد

اسند الحكم مع قيام المانع وانما جعل ان الحكم في هذا المثال كذلك قلت انه في سائر الصور كذلك

مثلنا الجواب عن الاول انا انما نبين ان الاستفهام بالاكرام مع الجهل يوجب ان لا يكون

الجهل مانعا منه لئلا يلزم مخالفة الاصل وعن الثاني انه ثم بينا ذكرناه في بعض الصور

وجب تعديته في كل الصور لانه الاشتراك في هذا النوع من التركيب والاشتراك خلاف الاصل

الوجه الثاني المسلك انه لا بد لهذا الحكم من علة ولا علة الا هذا الوصف اما الاول فلانه

لو خلا الحكم عن العلة والداعي كان عبثا وهو على الله محال واما الثاني فلان غير هذا الوصف كان

معدوما والعلم بانه كان معدوما يوجب ظن بقائه على ذلك العدم على ما سيأتي تقرير هذا الاصل

واذا بقي على العدم امتنع ان يكون علة فيبطل عنه فيمتنع ان يكون علة فوجب ان تكون العلة

ذلك الوصف والله اعلم النوع الثاني فقد ذكرنا ان حصول القاطع على ... ولا اشكال ان

قول الشارع المنع في افادة العلية من قول الراوي لانه يجوز ان يتطرق الى كلام الراوي من الخلل

ما لا يتطرق الى كلام الشارع اما القسمان الباقيان فيشبه ان يكون الذي يقدم العلة

على الحكم اقوى لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار

المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل والعكس غير واجب فيها النوع الثالث ان يشرع

الشارع الحكم عند علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم انها علة للحكم كما قال الاعرابي يا رسول الله

افطرت فقال عليك الكفارة فيعلم ان الكفارة وجبت لاجل الافطار واما قلنا ان ذلك

يشعر بالعلية لان قوله عليك الكفارة كلام يصلح ان يكون جوابا عن ذلك السؤال والكلام

الذي يصلح ان يكون جوابا عن السؤال كان السؤال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير افطرت

فاعتق وحينئذ يلتحق هذا النوع بالاول وانما قلنا لان هذا الكلام صالح لان يكون جوابا

عن ذلك السؤال لكن لا يلزم ان يقال هذا الكلام اذا ذكر عقيب السؤال حصل ظن انه ذكره لكونه

جوابا عن ذلك السؤال فانه ربما ذكره جوابا عن سؤال اخر او لغرض اخر او زجرا له عن

هذا السؤال لكان نادرا لانا الحمد اذا قال لسيده دخل فلان دارك فقوله السيد [illegible]

بليك على الكريم هذا السؤال [illegible] اشبهه [illegible] لولم [illegible] هذا

الكلام جوابا عن ذلك السؤال لكان ناخير البيان عن وقت الحاجة ولا يجوز احتمال انه عليه السلام

عرف انه لا حاجة بذلك المكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يكون اعراض الرسول عن ذكر الجواب

تاخير البيان عن وقت الحاجة قلنا ان لم نقل ان الرسول عليه السلام جوابا عن السؤال مشعرا بالعلية

فلم قلتم ان الذي يزعم الراوي انه جواب عن السؤال المشعر بالعلية لاحتمال انه استثناه الامر على الراوي

وظن ما لم يكن جوابا جوابا قلنا الجواب عن الاول ان لكثرة الكلام الذي يصلح ان يكون جوابا

عن السؤال اذا ذكر عقيب السؤال فانه يكون جوابا عنه والصورة التي ذكرتموها نادرة والنادر

مرجوح وعن الثاني ان العلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه وليس جوابا عنه امر ظاهر

يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم لا بصرفه الى مراد قبل النوع الثالث ان يذكر

الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام

اربعة احدها ان يرفع في السؤال الحكم لاشكال بذكر الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من

الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان وعنده هرة فقال عليه السلام انها ليست

بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين في طهارتها اثر لم يكن لذكره عقيب

الحكم بطهارتها فائدة وثانيها ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء فيعلم

انه انما ذكره لكونه مؤثرا في الحكم كما روي انه قال عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور وثالثها ان يقرر

النبي عليه السلام على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم قال فلا

اذن فلو لم يكن مقتضاه بالتمر على المنع لم يكن للتقرير عليه فائدة وهذا انما يدل على العلية

من حيث الجواب بالفاء ورابعها ان يقرر الرسول عليه السلام على حكم ما يشبه المسؤول عنه كقوله عليه السلام

[illegible] على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله

عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته فنبه بهذا على انه لا تفسد الصوم بالمضمضة

والقبلة لانه لم يحصل منها هو الامر المطلوب منها النوع الرابع ان يفرق الشارع بين

شيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان احدهما

ان لا يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث

الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرقه وبين غيره لولا انه ذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في

نفي الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما ان يكون حكمها مذكورا في الخطاب وهو على

سابقه

عقيبه او جعله جزاء ... يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام فاذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم يدا بيد ... عن بيع الربا لم يصح اصلا فدل على ان الاختلاف الجنسي علة في
جواز البيع وثالثها ان يجيء الحكم بالغاية لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ورابعها ان يجيء
بالاستثناء لقوله تعالى الا ان يعفون وخامسها ان يجيء ملفوظ يجري مجرى الاستدراك كقوله لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التعقيد يوجب المؤاخذة و
سادسها ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر ويكون تلك الصفة مما يجوز
ان يؤثر كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الاعتماد في هذه الانواع على انه
لولا كون الوصف علة لا يبقى لذكر ذلك الوصف فائدة فاذا جعلنا الوصف سببا للمعرفة
حصلت الفائدة. النوع الخامس النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في
ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب علينا
السعي ونهانا عن البيع علمنا انه انما نهى عن البيع لكونه مانعا عن السعي لكن ذلك
وهذا الموضع غير جائز ... لانه يمنع من الواجب ولتحريم المانع
فان العلة فيه كونه مانعا من الاعطاء الواجب فهذه جملة اقسام الايماءات والله اعلم فرع
الظاهر هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه
مسالة قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هو الغضب لكن لما علمنا
ان علة المنع ليس الغضب بل تشويش الفكر وذلك لانه نقول الغضب هو العلة لكن لكونه مشوشا
حطا ان الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس
بين التشويش والغضب ملازمة اصلا لان تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب وقد يوجد الغضب
حيث لا تشويش علمنا انه ليس بينهما ملازمة وحينئذ نعلم انه لا يمكن ان يكون الغضب علة بل العلة
انما هو التشويش فقط لانه لا يجوز اطلاق لفظ الغضب على التشويش الا اطلاقا لاسم السبب على المسبب
ويجب ان يعلم ان الدلالة نص واللفظ ظاهر لا بد ان يكون اقوى حكما من الايماء ... سائر
وبان الصحيح ان شاء الله تعالى. الفصل الثالث في المناسبة وهو مرتب على فنون الاول في
المقدمات وفيه مسائل المسألة الاولى الناس ذكروا في تعريف المناسب وجوها الاول انه الذي
يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء
بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع المضرة ثم هذا التحصيل والابقاء

قد يكون جليا وقد يكون خفيا وعلى التقديرين فلا يكون ذلك ... والمنفعة
عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون طريقا اليه
واللذة قيل في حدها انها ادراك الملائم والالم انه ادراك المنافي والصواب عندي انه
لا يجوز تحديدهما لانهما اظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد
منهما وبين غيرهما وما كان كذلك تعذر تعريفه بما هو اظهر منه الثاني انه الملائم لافعال
العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة اي الجمع بينهما في سلك
واحد ملائم وهذه الجبة مناسبة لهذه العمامة اي الجمع بينهما ملائم والتعريف الاول قول
من يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يأباه. المسألة الثانية
في تقسيم المناسب ذكروا فيه تقسيمات الاول المناسب اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا
اما الحقيقي فنقول كون المناسب مناسبا اما ان يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او لمصلحة تتعلق
بالآخرة اما القسم الاول فهو على ثلاثة اقسام لان رعاية تلك المصلحة اما ان تكون في محل الضرورة
او في محل الحاجة او لا في محل الضرورة ولا في محل الحاجة اما الواقع في محل الضرورة فهي التي
تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل اما
النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ولكم في القصاص حياة واما
المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود واما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا
لان المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد
وفيه التوثب على الفروج بالتعدي والتغلب وهو مجلبة الفساد والتقاتل واما الدين
فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على العلة
بقوله لشرع سكر العقلاء والقضايا هذه الخمسة هي المصالح الضرورية واما الواقع في محل
الحاجة فكتسليط الولي على تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان
الحاجة اليه حاصلة في الحال وهو تقييد الكفو الذي لو فات ربما فات لا الى بدل واما
التي لا تكون في محل الضرورة ولا في محل الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات وهي تقرير
الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين منه ما لا يقع على معارضة قاعدة
معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لاجل نقصان قدره
ورتبته وكونه نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم ومنه ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة

مثل اللباس وما يشابهه فان كل شيء منها من العادات التي انفقا في الحقيقة مع الصلاح ما له
وذلك غير معقول واما الذي يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة
النفس وتهذيب الاخلاق فان نفعها في سعادة الاخرة فشرعت لها وان كان كل واحد من هذه
المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف
ذلك بحسب اختلاف الظنون وقد استقصى امام الحرمين رحمه الله في امثلة هذه الاقسام ونحن
نكتفي بواحد منها قال رحمه الله قد ذكرنا ان حفظ النفوس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري
ثم انا نعلم قطعا انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا كما نعلم انه لولا شرع القصاص
في القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج ولتأدى الى ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل
عن المحدد الى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه اذ لو لم يشرع في المثقل وبان موته ليس في المحدد
لكان المثقل اسهل من المحدد وعند هذا قال الاخر في كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق
عدم وجوب القصاص بالمثقل قال واما الحاق قطع الايدي باليد الواحدة فانه يحتمل ان يكون
من هذا الباب لكنه لا يظهر منه اما وجه الاحتمال فلانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة
لبادر الاعوان الى كل من اراد قطع يد انسان استعان بشريك ليدفع القصاص عنه فيبطل
الحكمة المرعية بشرع القصاص واما انه لا يظهر كونه من هذا الباب فلانه يحتاج فيه الى
الاستعانة بالغير فلا يتساعد الغير عليه فلم يوجد الحاجة الى شرع القصاص ههنا
مثل وجه الحاجة الى شرعه في المنفرد واما المناسب الاقناعي فهو الذي يظن في اول الامر
كونه مناسبا لكنه اذا امعن فيه النظر يظهر انه غير مناسب مثاله تعليل الشافعية
تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرقين عليها ووجه المناسبة
ان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع يناسب اعزازه والجمع بينهما متناقض
وهذا وان كان يظن في الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه
انه لا تجوز الصلاة معه ولا مناسبة البتة بين المنع من استصحابه في الصلاة وبين المنع من بيعه
التقسيم الثاني الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم
واحد منهما اما القسم الاول فهو على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع
ذلك الحكم او في جنسه او يكون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه مثال ما هو النوع
في النوع انه اذا ثبت ان حقيقة السكر قد صح جعلها سبب التحريم كان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت

بين التعليل وبين الحكمين الا اختلاف المحلين واختلاف المحلين لا يقتضي ظاهرا اختلاف العلل
مثال تاثير النوع في الجنس الاخ من الاب والام يقدم في الميراث فقاس عليه التقديم
في النكاح والاخ من الاب والام نوع واحد في الموضعين الا ان ولاية النكاح ليست مثل ولاية
الارث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول في الظهور لان المفارقة
بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين مثال تاثير الجنس في النوع اسقاط
قضاء الصلاة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلاة
عن الحائض وذلك مثل تاثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين مثال تاثير الجنس
في الجنس تعليل الاحكام بالحكم التي لا يشهد لها اصول معينة مثل ان عليا رضي الله عنه اقام الشرب
مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة مقام وطئها في الحرمة
ثم اعلم ان الجنسية مراتب فاعم اوصاف الاحكام كونها حكما ثم ينقسم الحكم الى التحريم والايجاب والندب
والكراهة والواجب ينقسم الى العبادة وغيرها والعبادة تنقسم الى الصلاة وغيرها والصلاة تنقسم
الى الفرض والنفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة وما ظهر تاثيره في الصلاة
اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذلك في جانب الوصف اعم اوصافه كونه وصفا تناط به الاحكام
حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة وغير المناسبة واخص منه المناسب واخص منه المناسب الضروري
واخص منه ما هو لحكمة حفظ النفوس بالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظهر التفات
الشرع اليها فكلما كان التفات الشرع اليه اكثر كان الظن بكونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم
اخص كان الظن بكون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون اعم
منه واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه فهو غير معتبر اصلا واما المناسب الذي لا يعلم
ان الشرع الغاه او اعتبره فذلك يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا والا
فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة
واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع فيه كل واحد
من الاقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الاول فيحصل هناك اقسام كثيرة جدا ويقع فيما بينها
المعارضات والترجيحات ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها والله سبحانه وتعالى اعلم بحقايقها
التقسيم الثالث الوصف باعتبار الملايمة وعدمها على اربعة اقسام احدها
ملايم يشهد له اصل معين وهو ان يؤثر نوع الوصف في نوع الحكم وان يؤثر جنسه في جنسه فيها

منقوض بقوله من العاشر في هو القياس المنقلب على الخارج في وجوب القصاص مخصوص
كونه قتلا معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في اخذ جنس العقوبة
وثانيها مناسب ملائم ولا يشهد له اصل معين امر دود بالاجماع ومثاله حرمان القاتل
عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص فانها مناسب ملائم
لا يشهد له اصل معين بالاعتبار ويعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار
نوعه في نوعه وهذا من المصالح المرسلة وثالثها مناسب يشهد له اصل معين ولكنه غير ملائم
اي يشهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعول الاسكار فانه مناسب تحريم تناول المسكر
صيانة للعقل وقد يشهد له وهو اللقم الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول وهذا هو المسمى
بالمناسب الغريب المسئلة الثالثة في ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة الدليل عليه ان كون الوصف
مناسبا انما كان لكونه مشتملا على جلب منفعة او دفع مضرة وذلك لا يبطل بالمعارضة
اما الاول فظاهر واما الثاني فدل عليه وجوه الاول ان المناسبتين المتعارضتين اما ان يكونا
متساويتين او احدهما ارجح من الاخر فان كان الاول ولم يكن بطلان احدهما بالاخر اولى من العكس فاما
ان يبطل كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المقتضي لعدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة لابد
وان يكون حاصلة مع المعلول فلو كان كل واحد منهما موثرا في عدم الاخر لزم ان يكونا موجودين حال
كونهما معدومين وهو محال واما ان لا يبطل واحد منهما بالاخر حال التعارض وهو المطلوب واما ان
كانت احدى المناسبتين اقوى فبطلان الاضعف بالاقوى لو لزم التعاند لكان لما بينهما
من المنافاة لكنا بينا في القسم الاول انه لا منافاة بينهما لانهما اجتمعا واذا انتفت المنافاة لم يلزم
من وجود احديهما عدم الاخر الثاني ان المفسدة الراجحة اذا صارت معارضة لمصلحة مرجوحة فاما
ان لا يبقى الراجح من اجل المرجوح واستعماله الاول باطل والا لزم ان يكون المفسدة المعارضة
لمصلحة مرجوحة مساوية للمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وذلك باطل بالبديهة والثاني
ايضا باطل لان القدر الذي يقع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لتلك المصلحة فعود التقسيم
الاولية ويكون القدر من المتساويين ليس اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يندفع
كل واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يندفع واحد منهما بالاخر وهو المطلوب وايضا فليس اندفاع
بعض اجزاء الطرف الراجح بالطرف المرجوح وبقاء بعضها اولى من اندفاع ما فرضناه باقيا وبقاء ما
فرضناه زائلا لان تلك الاجزاء متساوية في الحقيقة الثالثة وهو انه تعبدنا في الشرع اثبات الاحكام

المحلم

طرأ الى الجهات المحلية مثل الصلاة في الدار المغصوبة فانها من حيث انها صلاة سبب الثواب
ومن حيث انها غصب سبب العقاب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والجهة المقتضية
للعقاب مشتملة على المفسدة وعند ذلك نقول المفسدة والمصلحة اما ان يتساويا او يكون احدهما
راجحا على الاخر فعلى تقدير التساوي يندفع كل واحد منهما بالاخر ولا يبقى مصلحة ولا مفسدة فوجب
ان لا يترتب عليها لا مدح ولا ذم وقد فرضنا ترتبهما عليه هذا خلف وان كان احد الجهتين راجحة
كانت المرجوحة مدفوعة فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا
هذا خلف واعلم ان هذا الوجه مبني على قول القائلين بالصلاة في الدار المغصوبة فان من
مفسدة من وجه الرابع العقلاء يقولون في فعل معين انه مصلحة من وجه ولولا ما فيه من
المفسدة العلانية والا لما صح اجتماع وصفي المصلحة والمفسدة والاشياء هذا الكلام في
القسم الثاني من هذا الفصل في اثبات الدلالة على ان المناسبة دالة على العلية
فنقول المناسبة تفيد ظن العلية والظن واجب العمل به فبيان الاول وجهين الاول ان الله تعالى
شرع الاحكام لمصلحة العباد وهذه مصلحة تحصل ظن انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فهذه
مقدمات ثلث فلنبين ايها بالدليل اما المقدمة الاولى فالدليل عليها وجوه احدها ان الله سبحانه
وتعالى خص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح او لا لمرجح والقسم الثاني باطل والا
لزم ترجيح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح وهو محال فتعين القسم الاول وذلك المرجح اما ان
يكون عائدا الى الله تعالى او الى العبد والاول باطل باجماع المسلمين فتعين الثاني وهو انه تعالى
انما شرع الاحكام لامر عائد الى العبد والعائد الى العبد اما ان يكون مصلحة العبد او مفسدته
او ما لا يكون مصلحة ولا مفسدة والقسم الثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء فتعين الاول
انه تعالى انما شرع الاحكام لمصالح العباد وثانيها انه تعالى حكيم باجماع المسلمين والحكيم
لا يفعل الا لمصلحة فان من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا والعبث على الله تعالى محال للنص والاجماع
والمعقول اما النص فقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا
ما خلقناهما الا بالحق واما الاجماع فقد اتفق المسلمون على انه تعالى ليس بعابث واما المعقول
فهو ان العبث سفه والسفه صفة نقص والنقص على الله تعالى محال فثبت انه لا بد من مصلحة
وتلك المصلحة يمتنع عودها الى الله عز وجل لكونه منزها فتعين عودها الى العبد فثبت انه تعالى
شرع الاحكام لمصالح العباد وثالثها انه تعالى خلق الادمي مشرفا مكرما لقوله تعالى ولقد

العقلا

كونه مطلوبا لهم ... بحيث يكون مطلوبا كان ذلك السعي ملائما لأفعال
مستحسنا فيما بينهم فإذا ظن كون المكلف مشرفا مكرما يقتضي ظن أنه تعالى لا يشرع إلا
ما يكون مصلحة له ورابعها أن الله تعالى خلق الآدمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن
والإنس إلا ليعبدون والحكيم إذا أمر عبده بشيء لا بد وأن يزيح عذره وعلته ويسعى في
تحصيل منافعه ودفع المضار عنه ليصير فارغ البال متمكنا من الاشتغال بأداء ما أمر به
والاحتراز عما نهاه عنه فكونه مكلفا يقتضي ظن أنه تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له
وخامسها النصوص الدالة على أن رعاية مصالح الخلق ودفع المضار عنهم مطلوب للشرع قال الله
عز وجل وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وقال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا وقال
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال عز وجل وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عليه السلام
بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وسادسها أنه وصف نفسه
بكونه رؤوفا رحيما بعباده وقال ورحمتي وسعت كل شيء فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن
رحيما به فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد ثم
اختلف الناس بعد ذلك أما المعتزلة فقد صرحوا بتعميم هذا المقام وكشف الغطاء عنه وقالوا
إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث بل يجب أن يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض وأما
الفقهاء فإنهم يصرحون بأنه تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولأجل هذه الحكمة ولفظ
الغرض يكفرون قائله مع أنه لا معنى لكلمة اللام إلا الغرض وأيضا فإنهم يقولون إنه وإن كان لا يجب
على الله رعاية المصالح إلا أنه تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه وإحسانا لا وجوبا
فهذا هو الكلام في تقرير هذه المقدمة أما المقدمة الثانية وهي أن هذا الفعل مشتمل على
هذه الجهة من المصلحة فظاهر لأنا إنما نتكلم في علية الوصف إذا علمنا كونه كذلك أما المقدمة الثالثة
وهي أنا لما علمنا أنه لا يشرع الحكم إلا لمصلحة وعلمنا أن هذا المعنى مصلحة حصل لنا أن الراجح
أنه تعالى إنما شرع ذلك الحكم لهذه المصلحة فقد استدلوا عليه من وجهين الأول أن المصلحة المقتضية
لشرع هذا الحكم إما هذه المصلحة أو غيرها لا جائز أن يكون غيرها لأن ذلك الغير إما أن يقال إنه
كان مقتضيا لذلك الحكم في الأزل وما كان مقتضيا له في الأزل والأول باطل وإلا لكان الحكم
إما حاصلا قبل التكليف بدون المكلف محال لعين الباري وهو أنه ما كان مقتضيا لهذا الحكم
في الأزل ذلك يقتضي طرق استمرار هذا السبيل المقتضي إن شاء الله تعالى أن الحكم لو وقع أمر على

وجه مخصوص يقتضي ظن أنه علل ذلك الحكم أبدا وإذا حصل ظن أن هذا الوصف علة
لهذا الحكم يفيد أن هذا الوصف هو العلة لهذا الحكم ويحصل الدعوى الثاني الطريق الثاني أن
العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم بأن هذا الحكم فيه هذه الحكمة يفيد في الشاهد ظن أن
ذلك الحكيم إنما شرع ذلك الحكم لتلك الحكمة وإذا كان الأمر كذلك في الشاهد وجب أن يكون
في الغائب كذلك بيان المقام الأول أنا إذا اعتقدنا في ملك البلد أنه لا يفعل فعلا إلا لحكمة
فإذا رأيناه يدفع المال إلى الفقير وعلمنا أن الفقير يناسب دفع المال إليه ولم نجد مناسبا
آخر غير هذا المناسب لدفع المال إليه علمنا ظنا أنه إنما دفع المال إليه لفقره ثم لا شك أنه يجوز
أن يكون له غرض سوى ما ذكرناه لكنه مرجوح لا يقدح في ذلك الظن الحاصل أما إذا لم يعلم
وجه من وجوه المناسبة مثل أن كان الفقير فقيها فهاهنا إن ساوى الفقه الفقر لا يحصل ظن
أنه أعطاه لهذا الوصف أو لذاك أو لهما جميعا فظهر أن العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم
بحصول جهة معينة من الحكمة ومع الغفلة عن سائر الجهات يفيد ظن أن ذلك الفاعل إنما
فعل لتلك الحكمة بيان المقام الثاني أن في الشاهد دار ذلك الظن مع حصول ذينك العلمين
وجودا وعدما والدوران دليل العلية ظاهرا فيحصل ظن أن العلم بكون الفاعل حكيما مع
العلم بأن هذا الفعل له جهة مصلحة ومع الغفلة عن سائر الجهات علة لحصول الظن بأن
ذلك الحكيم إنما أتى بذلك الفعل لتلك الحكمة والعلة أينما حصلت حصل الحكم فإذا حصل
ذانك العلمان في أفعال الله تعالى وجب أن يحصل ظن أنه تعالى إنما شرع ذلك الحكم لتلك المصلحة
فيظهر أن المناسبة تفيد العلية الوجه الثالث أن المناسبة تفيد ظن العلية أنا نسلم
أن أفعال الله تعالى وأحكامه يمتنع أن تكون معللة بالدواعي والأغراض ومع هذا نقول إن
المناسبة تفيد ظن العلية وبيانه أن ظن المسلمين دوران الأفلاك وطلوع الكواكب وغروبها
وبقاءها على أشكالها وأنوارها غير واجب ولكن الله تعالى لما أجرى عادته بإبقائها على حالة
واحدة لا جرم يحصل ظن أنها ستبقى غدا أو بعد غد على هذه الصفات وكذلك نزول المطر
عند الغيم الرطب وحصول الشبع عند الأكل والري عقيب الشرب والإحراق عقيب مماسة النار
غير واجب لكن العادة لما اطردت بذلك لا جرم حصل ظن دوامها باستمرارها على مناهجها
والحاصل أن يكون الحكم من أكثر ... يقتضي ظن أنه متى حصل لا يحصل إلا على ذلك الوجه إذا ثبت
هذا فنقول إنا لما تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين لا ينفك أحدهما عن

ذلك الاسم به [illegible] [illegible] [illegible] واذا كان كذلك كان العلم بحصول الضد مقتضيا
لعدم حصول الآخر وبالعكس من غير ان يكون احدهما مؤثرا في الآخر واعلم انه قد يستدل بالمناسبة على
العلية مع القطع بان احكام الله تعالى لا تعلل بالاغراض اما الفقهاء القايسون من اصحابنا فلا
وهو ان المناسبة لما افادت ظن العلية وجب كون ذلك القياس حجة فلا اشتباه فيه على ما
ذكرنا ان العمل بالظن واجب لما انه دفع الضرر عن النفس [illegible] تمام الكلام في تقرير الدليل
فان قيل لا نسلم ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العقلاء ولم خصص الصور المخصوصة بالحكم
المعين لا بد وان يكون لمرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون عائدا الى الله تعالى ولا بد وان يكون عائدا
الى العبد قلنا اما ان يدعى ان التخصيص لا بد له من مخصص او لا يدعي ذلك وعلى التقديرين فلان
لا يمكنكم القول بتعليل احكام الله بالمصالح اما على القول بان التخصيص لا بد له من مخصص
فعلى [illegible] افعال العباد اما ان يكون [illegible] بالله تعالى وبالعبد فان كان الاول وكان الله تعالى فاعلا للكفر
والمعصية ومع القول بذلك يستحيل القول بانه لا يفعل الا ما يكون مصلحة للعبد وان كانت
واقعة بالعبد فالعبد الفاعل للمعصية مثلا اما ان يكون متمكنا من تركها وتلك القدرة
الداعية [illegible] لله تعالى لكان الله تعالى قد خلق الداعية الى المعصية [illegible]
عنها ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي مصالح العباد وان كان العبد متمكنا
من تركها فنقول لما كان كونه فاعلا للمعصية بدلا عن تركها امرا ممكنا لم يترجح احدهما على الآخر
الا لمرجح [illegible] فعلى تقدير المعصية فذلك المرجح ان كان من فعل العبد
عاد التقسيم الاول وان كان من فعل الله فاما ان يجب الترجيح عند حصول ذلك المرجح من الله تعالى
او لا يجب فان وجب عاد الالزام انه تعالى فعل ما فيه [illegible] المعصية ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى
يراعي المصالح وان لم يجب كان حصول الترجيح ممكنا ان يكون وان لا يكون فيفتقر الى مرجح آخر فان كان
تسلسل وهو محال [illegible] الوجوب فيعود الاشكال [illegible] عند حصول المرجح يصير
الترجيح اولى بالوقوع لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب [illegible] حصول الترجيح ولا حصوله مع ذلك القدر
من الاولوية [illegible] وقوعها [illegible] فذلك القدر من الاولوية لم يكن مرجحا واللازم
على السوا فاختصاص احد [illegible] حصول تلك الاولوية بالوقوع دون الزمان الآخر يكون ترجيحا
للممكن المساوي من غير مرجح وهو محال لا يقال [illegible] فان
القول باسناد التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل افعال الله واحكامه بالمصالح وان ان

القول بان التخصيص لا يفتقر الى المخصص [illegible]
واما ان القول بان التخصيص لا يفتقر الى المخصص فذلك ظاهر فيبطل تعليل افعال الله تعالى
واحكامه بالمصالح [illegible] هذا الكلام كأنه اعتراض على ما قاله [illegible] دلالة قاطعة
في المسألة [illegible] فساد سائر الوجوه التي عولوا عليها لانها ادلة ظنية وما ذكرناه برهان
قاطع ثم نقول ان جميع ما ذكروه على تعليل احكام الله وافعاله بالمصالح معارض بادلة قاطعة
مانعة منه [illegible] اولها انه خالق افعال العباد وذلك يمنع من القول بانه تعالى
يراعي المصالح انما قلنا انه خالق افعال العباد لوجوه احدها ان العبد لو كان موجدا
لافعاله لكان عالما بتفاصيل افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان جعل
العبد واقعا على كيفية مخصوصة وكمية مخصوصة جائز وقوعه على خلاف تلك الكمية والكيفية
فلا بد وان يكون ذلك الاختصاص لمخصص او لو عقل الاختصاص لا لمخصص لتعذر اثبات
حدوث العالم بوقت معين [illegible] مع جواز وقوعه لا على ذلك الوجه لا لمخصص وذلك يبطل
الصنع [illegible] دليل اثبات الصانع فثبت انه لا بد لفعل العبد من مخصص والمخصص هو العلم فان
التخصيص عبارة عن القصد الى ايقاعه على ذلك الوجه والقصد الى ايقاعه على ذلك الوجه مشروط
بالشعور بذلك الوجه فالقائل [illegible] القصد الى ايقاعه [illegible] انه لو كان موجدا للافعال
بنفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله واما قلنا انه غير عالم بتفاصيل افعاله لان النائم فاعل
مع انه لا يخطر بباله شيء من تلك التفاصيل بل المستيقظ يفعل افعالا كثيرة مع انه لا يخطر
بباله [illegible] تلك الافعال فانه [illegible] حركة بطيئة فذلك البطؤ اما ان يكون عبارة عن تخلل
السكنات او عن [illegible] بالحركة فان كان الاول فالفاعل للحركة البطيئة فاعل في بعض الاحيان
حركة وفي بعضها سكونا مع انه لم يخطر بباله ذلك وان كان الثاني كان قد فعل حركة في
[illegible] ذلك البطؤ [illegible] مع جواز
ان يحصل [illegible] مع انه لم يخطر بباله شيء من ذلك فعلمنا انه قد فعل ما لم يخطر بباله
[illegible] ان العبد [illegible] مقدور العبد مقدور لله [illegible]
[illegible] اما قلنا ان مقدور العبد مقدور لله تعالى لانه في نفسه ممكن والامكان مصحح للمقدورية
واما قلنا انه لما كان مقدورا لله وجب وقوعه بقدرة الله تعالى لا بالمقدور [illegible] قدرة العبد صالحة
للايجاد [illegible] العقل مؤثر في استقلال

بالامعان وحكم العقل بان ... الموت ... به للضرورة ... الوقوع وكل ما كان واجب
... المرجح وحينئذ يلزم ان يسعى كل واحد منهما عن كل واحد
منهما فيلزم انقطاع ذلك الفعل عنهما حال الاستواء انتهى وهو محال والثاني اذا فرضنا
ان العبد اراد تحريك المحل حال ما اراد الله تسكينه فاذا كانت قدرة العبد مستقلة بالايجاد وقدرة
الله تعالى ايضا مستقلة لم يكن وقوع احد المقدورين اولى من وقوع الاخر فاما ان يقعا وهو محال
لان المانع من وجود كل واحد منهما وجود الاخر والمانع حاصل حال الحكم بالامتناع فيلزم وجودهما
عند عدمهما او يقعا جميعا فيلزم حصول الضدين وهو محال فان قيل قدرة الله تعالى اقوى وكانت اولى
بالتاثير قلت ايضا اقوى بمعنى انها مؤثرة في امور اخرى لا تؤثر فيها قدرة العبد اما فيما يرجع الى
التاثير في ذلك المقدور الواحد فيستحيل التفاوت لان ذلك المقدور شيء واحد لا يقبل التفاوت
واذا لم يكن هو في نفسه قابلا للتفاوت استحال وقوع التفاوت في التاثير فيه السابع لو قدر العبد
على بعض المقدورات الممكنات لقدر على الكل لان المصحح للمقدورية ليس الا الامكان وهو صفة واحدة
فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في المقدورية فيكون قادرا على كل الممكنات لانه لا يقدر على خلق
السموات والارض فوجب ان لا يقدر على الايجاد اصلا فيثبت بمجموع هذه الوجوه ان العبد غير موجد
لافعاله بل موجدها هو الله عز وجل واذا كان كذلك فكل ما حصل من الكفر والمعاصي فهو بفعل
الله تعالى ولا شك ان الغالب على اهل العالم الكفر والمعاصي ومع هذا القول لا يمكن القول بان
الله تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة للعبد فان قيل هب ان الله هو الخالق لفعل العبد ولكن المكلف
مختار في اختيار الكفر والايمان والله تعالى اجرى عادته بان يخلق الشيء عقيب اختيار المكلف بان
اختار الكفر خلق فيه الكفر وان اختار الايمان خلق فيه الايمان فسبب المفسدة هو اختيار المكلف
قلت حصول اختيار الكفر بدلا عن اختيار الايمان ان كان من المكلف لا من الله تعالى لم يكن الله تعالى
فاعلا لكل افعال العبد وان كان من الله فقد بطل الاختيار وتوجه الاشكال الدليل الثاني
على انه لا يجوز تعليل افعال الله واحكامه بالمصالح ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان لزم الجبر
وذلك يقدح في رعاية المصالح وان قدر عليهما فلا بد ان ينتهي الى المرجح وانه بفعل الله عز وجل وعند
حصول المرجح يجب وقوع الكفر فيكون الجبر لازما وذلك يقدح في رعاية المصالح وتقرير هذا الوجه قد
تقدم الدليل الثالث انه تقدم التكليف بالايطاق وذلك يمنع من القول برعاية المصالح بيان
الانتزاع احدها انه كلف من علم انه لا يؤمن فصدور الايمان منه يستلزم انقلاب العلم جهلا
وهذا

وهذا الانقلاب محال والمفضي الى المحال محال فكان هذا التكليف تكليفا بالمحال وثانيها انه
ان كلفه حال استواء الدواعي الى الفعل والترك وحال ... الجهتين لم يترجح الانفعال
لان الاستواء ما دام يكون حاصلا امتنع الرجحان فلو امر بالترجيح حال حصول الاستواء امر
بالجمع بين الضدين والثاني محال لان حال الترجيح يكون الراجح واجب الوقوع والمرجوح ممتنع
الوقوع فحال الرجحان ان كان مامورا بترجيح المرجوح كان مامورا بالجمع بين الضدين وان كان
مامورا بترجيح الراجح كان مامورا باتباع الواقع وكل ذلك تكليف بالايطاق وثالثها ان العبد
اذا حصل العبد فاما ان يصير مامورا باتباع الفعل في ذلك الزمان او في الزمان الثاني والاول محال
لانه اتحاد المقدور في ذلك الزمان فلو امر الله تعالى العبد بايقاعه في ذلك الزمان كان هذا امرا
بايجاد الموجود وانه محال والثاني ايضا محال لانه في الزمان الاول لم يكن متمكنا من الفعل البتة
كان امره بالفعل امرا بما لا يقدر عليه فان قيل انه ما امر في الحال باتباع الفعل في الحال حتى يلزم
ما قلتم بل امر في الحال بان يوقعه في الزمان الثاني قلت هل لقولكم يوقعه مفهوم زائد على الفعل
ام لا فان قيل لم يكن له مفهوم زائد لم يكن لقولكم انه امر في الحال باتباع الفعل في الزمان الثاني الا
انه اعلم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمان الثاني بحيث يصدر عنه الفعل فهو في هذا الزمان لم يحصل
الا الاعلام فاما الالزام فلا يحصل الا في الزمان الثاني فيعود الامر الى انه امر باتباع الفعل
حال وقوعه فيه وان كان لقولكم يوقعه فيه مفهوم زائد على مفهوم الفعل فذلك الزائد هل يحصل
في الزمان الاول او ما يحصل فان حصل في الزمان الاول ومتى حصل في الزمان الاول فحينئذ يلزم كونه
مامورا بالشيء حال حصوله وان لم يحصل في الزمان الاول بل في الزمان الثاني عاد ما ذكرنا من انه
امر بالفعل حال وقوعه ورابعها ان الله تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر كانوا مامورين بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في
كل ما اخبر عنه فاذن كانوا مامورين بان يصدقوا الله تعالى في اخباره عنهم بانهم لا يؤمنون البتة وذلك
تكليف بالايطاق وخامسها ما سبق ان فعل العبد لا يحصل الا اذا خلق الله فيه داعية ملجئة
الى الفعل الجازم ضروريا والكافر دون ذلك الى الفعل الكفر فاذا كلف بالايمان كان ذلك تكليف ما
لا يطاق وسادسها ان الله تعالى امر بمعرفته وذلك تكليف بما لا يطاق لان الامر اما ان يتوجه على
العبد حال كونه عارفا بالله تعالى او لا في هذه الحالة فان كان الاول كان العارف مامورا بتحصيل
المعرفة فيكون ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثاني فحال كونه غير عارف
بالله تعالى استحال ان يكون عارفا بامر الله تعالى فحال كونه كذلك يستحيل عليه ان يعرف امر الله

الا ... حيث ... كما في الاطلاق وبيانها اما الامر بالترك او الامر بالترك
لا خيرتها فقدرت لنا عليه لانا اذا تركنا الفعل فلا معنى لهذا الترك الا انه بقي معدوما
المعدوم المستمر لا قدرة لنا عليه وبيانه من وجهين احدهما ان العدم نفي محض والعدم
موجود فلا يجمع بينهما وثانيهما ان العدم لما كان مستمرا لم يكن الاثر حادثا لان الباقي
الباقي حال بقائه فان طلب الترك عبارة عن امر وجودي وهو فعل ضد ولا الزام هنا حاصل
لان الملجأ قد يخبر بترك الشي الذي لا يعرف له ضدا فلو امرنا به في ذلك الوقت بفعل
ضده لكان ذلك امرا بفعل شي لا نعرف ماهيته فيكون ذلك ايضا تكليفا بما لا يطاق
بعد النص السمعي وقوع تكليف ما لا يطاق ولا اشكال في ذلك بعيد وتعليل افعال الله
واحكامه بمصالح العباد والدليل الرابع ان تخصيص خلق العالم بالحيز الذي خلق فيه دون
ما قبله وما بعده يستحيل ان يكون معللا بغرض لان قبل حدوث العالم لا وجود لزمان بل
ليس الا الله تعالى والعدم الصرف ويستحيل ان يحصل في العدم الصرف وقت يكون منشا
المصالح ووقت اخر يكون منشا المفاسد الدليل الخامس ان تقدير السموات والكواكب
المعينة وتقدير البحار والارض بمقاديرها المعينة لا يجوز ان يكون رعاية لغرض المكلف
فانا نعلم انه لو زاد في طول الفلك الاعظم مقدار جزء لا يتجزى فانه لا يتغير بذلك البتة شي من
مصالح المكلفين ولا من مفاسدهم الدليل السادس ان الله تعالى خلق الكافر الفقير بحيث يكون
في الدنيا من اول عمره الى اخره في المحنة وفي الاخرة يكون في اسفل دركات النيران ابد الابدين ودهر
الداهرين وانه تعالى كان عالما من الازل الى الابد انه اذا خلقه وكلفه لم يحصل له
من الخلق والتكليف الا زيادة المحنة والبلاء فكيف يقال انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة
المكلفين الدليل السابع انه تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى ان بعضهم
يقتل بعضا وبعضهم يضر بعضا ولقد كان الله تعالى قادرا على ان يجعلهم في الجنة ابتداء
ويغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة فان قيل انه تعالى انما فعل ذلك ليعطيهم
العوض في الاخرة وليكون لطفا للمكلف قلنا اما العوض فلو اعطاه ابتداء كان اولى
واما اللطف فاي عاقل يرضى بان يقال انما حسن ايلام هذا الحيوان ليكون لطفا لذاك
الحيوان الدليل الثامن الوجوه المذكورة في اول هذا القسم على انه يستحيل ان يكون
شي من افعاله واحكامه معللا بالمصالح وطريقه من الوجه انه ليس الخالق لافعال العباد الا الله تعالى
رعاية مصالح الخلق واذا ثبت ذلك لم يغلب على الظن ان احكامه معللة بمصالح الخلق
فاذا

فاذا رايناه سبحانه يكون اكثر افعاله بحيث لا تنفك عن المصالح ثم رايناه حكم بحكم
فانه لا يحصل على ظننا استحالة ذلك الحكم على مطابقة السنة هذا اقصى ما يمكن ان يذكر
يكون بحالها الى رعاية المصلحة اما الاله سبحانه وتعالى لما كان منزها عن المصالح والمفاسد
بالكلية ثم رأينا ان الحالة في افعاله ما لا يكون مصلحة للخلق كيف يغلب على الظن كون افعاله
واحكامه معللة بالمصالح سلمنا ان احكامه تعالى معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة
من هذا الوجه فلم قلت ان هذا القدر يقتضي كون ذلك الفعل معللا بهذه المصلحة اما الوجه
الاول فلا اعتماد فيه على الاستصحاب لافادة الظن واما الوجه الثاني فلا اعتماد فيه على الدوران
لافادة الظن والكلام في هذين الموضعين سياتي ان شا الله تعالى ثم نقول هب ان الوجه الثاني حاصل لم قلت
انه يحصل الظن بالمثال المذكور وحصوله في حق الله تعالى لاجل الدوران يفيد الظن فلم قلت
شرط ان الاصل ... صنع اخر في الاصل وههنا مفقود وبيانه من وجهين الاول هو انا انما حكمنا
بذلك في حق الحكيم لعلمنا بان طبعه يميل الى تحصيل المصلحة ودفع المفاسد وذلك في حق الله تعالى مفقود
الثاني ان المعتبر ليس هو عموم الحاجة بل هي الحاجة المخصوصة في نوع حاجات الحكيم وان تراعى هذا
النوع او ذلك لا جرم يحصل الظن ان عمل الحكيم هذا الفعل لهذا المعنى اذا ذكر اما عادات
الله تعالى في رعاية احوال المصالح واحوالها مختلفة ولذلك قد يكون الشي مصلحة في عقولنا وان
كان قبيحا عند الله تعالى وقد يكون بالعكس ولهذا نقطع بان جميع الشرائع الواردة في زمان
موسى وعيسى عليهما السلام بحسب شرعهما هذا قد كان بالعبارة فيه قبح معلوم لنا الان واذا
كان كذلك ظهر الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما قلتم لكنه معارض بوجوه احدها
ان افعال الله تعالى واحكامه لو كانت لرعاية مصلحة العبد لكانت الحاجات باسرها مرعية واللازم باطل
فالملزوم باطل بيان الملازمة ان الحاجات المختلفة مشتركة في اصل كونها حاجة ومباينة لخصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فاذا تميز كل واحد من انواع الحاجة عن النوع الاخر منها
لا يكون حاجة واذا كان كذلك كان التعليل بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوائد عن العلية وارتباط
الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر المشترك بين كل انواعه فاذا كان ذلك المسمى علة لشرع ما يصلح
ان يكون دافعا له لزم من هذا كون جميع الحاجات مرعية ولما لم يكن كذلك علمنا ان التعليل
بالحاجة غير جائز وثانيها ان تعليل احكام الله تعالى بالمصالح يفضي الى مخالفة الاصل وذلك لان
العبادات التي كانت مشروعة في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كانت صحيحة وحسنة وكذلك لا زمنة
وصارت قبيحة في هذا الزمان فلا بد وان يكون ذلك لانه حصل شرط في ذلك الزمان لم يحصل الان او حصل
الان

بانع ما كان موجودا في ذلك الزمان لكن يوقف المعنى على وجود الشرط وعلق حكمه بأحد
الأمرين الأصل وبالجملة فالحكم إما أن يكون معللا بنفس الحكمة أو بالوصف المشتمل على
الحكمة والأول باطل لأن الحكمة غير منضبطة ولا يجوز ربط الأحكام بها والثاني باطل لأن الوصف
إنما يكون علة للحكم لاشتماله على تلك الحكمة فوجود الأمر الذي كون الحكمة علة لعلية الوصف معدود
المحذور المذكور والله أعلم والجواب عن سائر أحكام الله مشروعة لأجل المصالح وأما
الوجوه الخمسة التي ذكرتموها فهي لو صحت لقدحت في التكليف والكلام في القياس فرعا وأصلا
فرع على القول بالتكليف وكانت تلك الوجوه غير مسموعة في هذا المقام وهذا هو الجواب المعتمد
الكافي في هذا المقام عن كل ما ذكروه وأما الوجهان اللذان ذكرهما من الشاهد والغائب فذلك
إنما يقدح في قول من يقول بوجوب تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح أما من يقول إن ذلك
غير واجب ولكنه تعالى جعله على هذا الوجه تفضلا وإحسانا فذلك الفرق لا يقدح في قوله
وأما المعارضات الثلاث الأخر فهي مبنية على كون أفعاله معللة بالدواعي والأغراض فإن صح
ما ذكرتم تم ما فيها والله أعلم الفصل الرابع في المؤثر وهو أن يكون الوصف مؤثرا
في جنس الحكم في الأصول دون وصف آخر فيكون أولى بأن يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس
ذلك الحكم في عينه وذلك كالنوع الذي يؤثر في رفع الحرج عن المالك فيؤثر في رفع الحرج عن المكلف
دون السفر لأنها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحرج وكقولهم إذا قدم الأخ من الأب
والأم على الأخ من الأب في الميراث فيجب أن يقدم عليه في ولاية النكاح فإن ظهر تأثيرها في الإرث
للأخ من الأب والأم في التقدم في الإرث أثر في التقدم في النكاح فلذلك ذكروا أنه يشبه ذلك
بالمناسبة وإن قال لا فارق بين الأصل والفرع إلا كذا وهو ملغى وعند هذا يظهر أن
هذه الطريقة لا تمشي إلا بعد التصحيح بطريق المناسبة وطريق السبر الفصل الخامس
في الشبه والطرد في ماهيتهما ثم في إثباتهما أما الماهية فقد ذكروا في تعريفها وجوها الأول
ما قاله القاضي أبو بكر رحمه الله أن الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته وإما أن لا يناسبه
بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه
لذاته فالأول هو الوصف المناسب والثاني الشبه والثالث الطرد الثاني أن الوصف الذي
لا يناسب الحكم إما أن يكون قد عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم وإما
أن لا يكون كذلك والأول هو الشبه لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم
ومن حيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك يكون

ظن

ظن استناد الحكم إليه أقوى من ظن استناده إلى غيره واعلم أن الشافعي رحمه الله يسمي هذا
القياس قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع دائرا بين أصلين فإذا كانت مشابهته
لأحد الصورتين أقوى من مشابهته للأخرى ألحق إلحاقه بالأقوى وأما الذي يقع به الاعتبار
فالمحكي عن الشافعي رحمه الله أنه كان يعتبر الشبه في الصورة لرد الجلسة الثانية في الصلاة إلى
الجلسة الأولى في عدم الوجوب والجواب فمتى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما
هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة أو في الأحكام الفصل الثاني في أنه حجة وقال
القاضي أبو بكر ليس بحجة لنا أنه يفيد ظن العلية فوجب العمل به بيان الأول أنه لما ظن كونه
مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني أنه لما ثبت
أن الحكم لا بد له من علة وأن العلة إما هذا الوصف وإما غيره ثم رأينا أن جنس هذا الوصف
أثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في سائر الأوصاف ولا شك أن ميل القلب إلى إسناد
الحكم إلى هذا الوصف أقوى من ميله إلى إسناده إلى غير ذلك الوصف وإذا ثبت أنه يفيد الظن
وجب أن يكون حجة لما بينا أن العمل بالظن واجب واحتج الخصم العام بوجهين الأول الوصف
الذي يسمونه شبها إن كان مناسبا فهو حجة بالإجماع وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود
بالاتفاق الثاني أن المعتمد في إثبات القياس عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه
والجواب عن الأول لا نسلم أن الوصف إذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل لا
يكون مناسبا إذا كان مستقلا بالمناسبة أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب
لذلك الحكم فهو عندنا مردود وهذا أول المسألة وعن الثاني أنا بينا في إثبات هذا النوع
من القياس على عموم قوله تعالى فاعتبروا وعلى ما ذكرنا أنه يجب العمل بالظن والله أعلم الفصل
السادس في الدوران وحقيقته أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف ويعدم عند عدمه وذلك يقع على
وجهين أحدهما أن يقع ذلك في صورة واحدة فإن العصير لما لم يكن مسكرا لم يكن
حراما فلما حدث وصف الإسكار فيه حدثت الحرمة فلما صار خلا وزالت المسكرية زالت الحرمة
أيضا والثاني أن يوجد ذلك في صورتين وعندنا أنه يفيد ظن العلية وقال قوم من المعتزلة
إنه يفيد يقين العلية وقال الآخرون إنه لا يفيد يقين العلية ولا ظنها لنا وجهان الأول أن
هذا الحكم لا بد له من علة وعلته إما هذا الوصف أو غيره والأول هو المطلوب والثاني
لا يخلو إما أن يكون ذلك الغير كان موجودا قبل حدوث هذا الحكم أو ما كان موجودا قبله
فإن كان موجودا قبله وما كان هذا الحكم موجودا قبله لزم تخلف الحكم عن العلة
وهو خلاف الأصل وإن قلنا ما كان موجودا والأصل في الشيء بقاؤه على ما كان فيحصل

ظ... لا بكلا ... ما اذا حصل طرأ رغب ليس بعلة حصل طرا كون هذا الوصف علة
الحالة ما ان يلتبس في ذلك الحكم كما دار مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذلك دار
مع حدوث بعض ذلك الوصف مع حدوث حصوله في ذلك الوصف في ذلك المحل فيجب ان يكون
بعضه وحدوثه في ذلك المحل معتبرا في العلية وذلك يمنع من العلية فلنبين ان المعنى ههنا
انه ليس بعض وهذا امر عدمي اذ لو كان وجوديا لكان ذلك الوجود مساويا بالنسبة
المعيات القائمة بسائر المعاني في كونه بعضا ومقتضيا لذلك الخصوصية فيلزم ان يكون
للبعض بعض الى غير النهاية وهو محال واما حصول الوصف في ذلك المحل فيستحيل ان يكون
امرا وجوديا والا لكان في ذلك وصفا لذلك الوصف ويكون وصفا للوصف زائدا عليه ولزم
التسلسل واذا ثبت ان البعض امر عدمي والحصول في المحل المعين امر عدمي استحال كونه
علة ولا جزء علة اما انه لا يكون علة ولا جزء فلان قولنا انه علة بعض لقولنا انه ليس بعلة
امر عدمي من قولنا ليس بعلة يصح وصف المعدوم به في الحال ووصف المعدوم لا يكون موجودا
فقولنا ليس بعلة امر عدمي وقولنا علة مناقض له ومناقض العدم ثبوتي فمفهوم قولنا علة
امر ثبوتي فلو وصفنا العدم به لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وهو
محال واما انه لا يجوز ان يكون جزء علة فلانا لو فرضنا حصول سائر الاجزاء دون هذا الجزء
الواحد فاما ان يحصل العلية او لا يحصل فان حصل العلية كان سائر الاجزاء بدون هذا
الجزء تمام العلة ولا يكون هذا الجزء جزء العلة وان لم يحصل العلية عند عدم هذا الجزء
وحصلت عند حصوله كانت العلية انما حدثت لاجل هذا الجزء فيكون الجزء علة تامة لعلية العلة
وقد عرفت ان العدم لا يكون علة فوجب ان لا يكون العدم جزءا من العلة وهو المطلوب الوجه الثاني
ان الدوران يفيد ظن العلية فوجب ان بعض الدورانات يفيد ظن العلية فوجب ان يكون كل
دوران كذلك وانما قلنا ان هذا الظن ثابت لان الاول ان من دعي باسم مغضب يكرر الغضب مع الدعاء بذلك الاسم
بذلك الاسم حصل ظن انه انما غضب لانه دعي بذلك الاسم وذلك الظن انما حصل من ذلك الدوران
لان الناس اذا سألتهم لم اعتقدتم ذلك قالوا لانا رأينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم
مرة بعد اخرى يعللون الظن بالدوران الثاني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
والعدل هو التسوية ولن يحصل التسوية بين الدورانات الا بعد اشتراكها في افادة الظن
واحتج المنكر بامرين الاول ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يفيد شيء منها الظن

العلة

ان العلة ... ولعرضه احدها ان العلة والمعلول قد يكونان متلازمين ...
واما ما والدوران حاصل بين الجانبين والعلية غير حاصلة من الجانبين لان المعلول
لا يكون علة لعلته وثانيها ان الفصل لابد وان يكون مساويا للنوع فالنوع اذا وجد
حصل الدوران كلما حصل مع العلة التي هي النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة
مع ان جزء العلة ليس بعلة وثالثها ان العلة قد يكون اقتضاؤها المعلول موقوفا
على شرط والدوران حاصل مع شرط العلية مع انه ليس بعلة ورابعها ان العلة قد
يكون لها معلولان [illegible] على الرأيين والدوران حاصل في علة
العلة ومعلول المعلول ومعلول العلة مع انه لا علية هنالك البتة وخامسها ان الجوهر
والعرض متلازمان نفيا واثباتا وذات الله وصفاته كذلك وكل واحد من صفاته مع سائر
الصفات كذلك ولا علية هنالك وسادسها ان المتضايفين متلازمان كالابوة والبنوة والحول
والعدد ويمتنع كون احدهما علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول والمتضايفان معا لا
شيء منهما بمتقدم وسابعها ان المكان والمتمكن والحركة والزمان لا ينفك واحد منها عن
الاخر مع عدم العلية وثامنها ان الجهات الست لا ينفك بعضها عن بعض مع عدم العلية
وتاسعها ان علم الله تعالى دائر مع كل معلوم وجودا وعدما فانه لو كان المعلوم جوهرا
لعلمه جوهرا ولو لم يكن المعلوم جوهرا فان الله تعالى لا يعلمه جوهرا فالعلم دائر مع المعلوم
وجودا وعدما مع انه يستحيل ان يكون احدهما علة للاخر اما انه لا يكون العلم علة للمعلوم
فلان شرط كونه علما ان يتعلق بالشيء على ما هو به فان لم يكن المعلوم واقعا في نفسه على
ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه موقوفا على تعلق العلم به على ذلك الوجه
فاذن تعلق العلم به على ذلك الوجه مشروط بوقوعه على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على
ذلك الوجه متوقفا على تعلق العلم به لزم الدور واما انه يستحيل ان يكون المعلوم علة
للعلم فلان علم الله تعالى صفة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك يستحيل ان يكون
معلولا لعلة [illegible] وجد الدوران ههنا بدون العلية ثم ان علم الله تعالى متعلق بما لا
نهاية له من المعلومات [illegible] دورانات لا نهاية لها بدون العلية وعاشرها ان
الاعراض عند اهل السنة لا تبقى مثل الالوان والاشكال يتجدد حالا بعد حال فحيث
[illegible] ذلك الجوهر ذلك الشكل [illegible] ذلك الجسم تلك الالوان والاشكال وسائر الاعراض

عن جميع الاجسام ... فانه لا حركة في جميع العالم فقد حصلت
هذه الدورانات ... وحادث عندها السكون اذا تحرك الجميع اجزائه
حركة كل واحد من اجزائه انما حدثت عند حركة جميع اجزائه وحين كانت تلك الحركة معدومة
عند تلك الجزء كانت حركات سائر الاجزاء معدومة فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية
وثانيها ان جميع المعلولات بعضها مع بعض كذلك لكل واحد منها اما ان يتعين مع كون الاخر
سببا او غيره بالخطة فلعله فقد وجدت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية وثالث
عندها ان الحكم كما دار مع الوصف وجودا وعدما فقد دار ايضا مع تعين الوصف وخصوص
المحل وخصوص وقوعه في الزمان المعين والمكان المعين ومع ذلك لا يصلح للعلية لما
ذكرتم انها امور عدمية والعدم غير صالح للعلية ورابع عندها ان الحد دائر مع المحدود
وجودا وعدما والرائحة الفائحة في الخمر دائرة مع الحرمة وجودا وعدما مع انه لا علة هناك
واعلم انا لو اوردنا الاستقصاء للمعارضات الدورانات المستكة عن العلية لطال الكلام و
لكن فيما ذكرناه كفاية وانما قلنا ان بعض الدورانات لما انفك عن العلية وجب ان لا يحصل
ظن العلية في شيء منها لانه اذا حصل دوران ما منفكا عن العلية فلو قدرنا ان دورانا اخر
يستلزم العلية لكان كونه مستلزما للعلية اما ان يتوقف على انضمام شيء اخر اليه او لا يتوقف
فان توقف كان المستلزم للعلية هو المجموع الحاصل من الدوران ومن ذلك القيد لا
الدوران وحده وكلامنا الان في الدوران وحده وان لم يتوقف مع ان مسمى الدوران حاصل
في الموضعين جميعا لزم ترجيح احد طرفي الجائز على الاخر لا لمرجح وهو محال هذا تمام تقرير الدليل
الوجه الثاني وهو الذي عول عليه المعتمد في القدح قالوا الاطراد وحده ليس طريقا
الى علية الوصف بالاتفاق واما الانعكاس فانه غير معتبر في العلل الشرعية واذا كان كل واحد منها
لا يدل على العلية كان مجموعهما ايضا كذلك والجواب عن الاول ان ذلك انما يصح لو قلنا بقول
الدوران وحده يفيد ظن العلية ونحن لا نقول به بل نقول الدوران يفيد ظن العلية بشرط ان لا يقوم
عليه دليل يقدح في كونه علة واذا لخصنا الدعوى على هذا الوجه سقط ما ذكرتموه من الاستدلال
وعن الثاني انه لا يلزم من ان كل واحد منهما لما لم يفد ظن العلية وجب في المجموع ان يكون كذلك فانا نعلم
ان حال المجموع قد يكون مخالفا لحال كل واحد من اجزائه والله اعلم الفصل السابع
في السبر والتقسيم التقسيم اما ان يكون منحصرا بين النفي والاثبات او لا يكون فالاول هو ان يقال
الحكم

الحكم اما ان يكون معللا او لا يكون معللا فان كان معللا فاما ان يكون معللا بالوصف
الفلاني او بغيره وباطل ان لا يكون معللا او يكون معللا بغير ذلك الوصف فتعين ان
يكون معللا بذلك الوصف وهذا الطريق عليه التعويل في العلل العقلية وقد يوجد ذلك
في الشرعيات كما يقال اجمعت الامة على ان حرمة الربا في البر معللة واجمعوا على ان العلة
اما المالية او القوت او الكيل او الطعم وبطل التعليل بالثلاثة الاول فتعين الرابع و
كما يقال اجمعت الامة على ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة والاول باطل
والا لثبتت الولاية في الثيب الصغيرة لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها
فتعين التعليل بالبكارة واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع بل يقال
ان حرمة الربا في البر اما ان يكون معللة بالطعم او الكيل او القوت او المال
والكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به فان قيل لا نسلم ان حرمة الربا معللة فان الاحكام
منها ما لا يعلل بدليل ان علة العلة غير معللة والا لزم التسلسل فاذا جاز هذا فلم لا يجوز
ان يقال هذا من جملة ما لا يعلل سلمنا كونه معللا فما الدليل على الحصر فان قيل لو وجد
وصف اخر لعرفه الباحث فلما لم يعرفه وجب عدمه لكن هذا ممنوع وايضا عدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود سلمنا الحصر لكن لا نسلم فساد الاقسام سلمنا فساد المفردات فلم لا يجوز ان
يقال المجموع الوصفين او ثلاثة منها علة واحدة سلمنا فساد سائر الاقسام مفردا ومركبا لكن
لم لا يجوز ان يقسم هذا القسم الى قسمين يكون العلة احد قسميه فقط والجواب لا نزاع في
ان التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن اما قوله لم لا يجوز ان لا يكون هذا
الحكم معللا قلنا لما سوغنا ان المناسبة والدلائل العقلية والسمعية دلت على تعليل احكام
الله تعالى بالحكم والمصالح كان هذا الاحتمال مرجوحا قوله ما الدليل على الحصر قلنا الجواب
عنه من وجهين الاول ان المناظر لو اجتهد وبحث عن الاوصاف ولم يطلع
الا على القدر المذكور ووقع على فساد كلها الا على الواحد ... ان حكم فلعه بربط
ذلك الحكم بذلك الوصف اقوى من ربطه بغير ذلك الوصف حصل الظن وجب العمل به
واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون الامر كذلك في حق المناظر لانه لا معنى للمناظرة
الا اظهار ماخذ الحكم الثاني لو سلمنا انه لا بد من الدليل على الحصر فقول الاشتراك في جميع الاوصاف
كان حاصلا ... وكان يجب ان يصدق عليها انها توجب هذا الحكم والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان

فهذا الفور يفيد طرد عدم سائر الاوصاف فيحصل طرد الحصر وحظ الوصف هذا المقدار قوله
لا نسلم فيما دا سائر الاقسام قلنا يمكن افسادها بجميع المفسدات من النقض وعدم التاثير
وانواع الالغاءات ثم لا يمكن افسادها ههنا لعدم المناسبة لانه حينئذ يحتاج الى ان
سر حلوها عنه علم عن هذا المفسدة وذلك لان الاسنان المناسبة ولو سئل ذلك
لا سعني عن طريقه السبر قوله لم لا يجوز ان يكون المجموع هو العلة قلنا لانعقاد الاجماع
على ثبوت الحكم حيث لم يوجد المجموع قوله لم لا يجوز ان يكون العلة طعما مخصوصا قلنا لان
كل من اعتبر الطعم لم يعتبر طعما مخصوصا فكان القول به خرقا للاجماع والله اعلم

الفصل الثامن في الطرد والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا
مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل
النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا ومنهم من قال
مقارنة الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن العلية احتجوا على
المقسم الاول بوجهين احدهما ان استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب يلحق
بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا
الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة الواحدة
بسائر تلك الصور وثانيهما انا اذا رأينا رجلا من العامة واقفا على باب الامير غلب على
ظننا كون العامة في دار الامير وما ذاك الا لرؤيتنا بها في سائر الصور فادا ظهر مقارنتها
في هذه الصورة المعينة واحتج المخالف بامور اولها ان الاطراد عبارة عن كون
الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل
معه في الفرع فاذا اثبتم حصول الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علة وعلمتم عليته
بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل وثانيها ان الجمع بين المحدود والموجب والمعرف
دار الله مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية والجواب عن الاول انا
لا نستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم الدور بل نستدل بالمصاحبة في
كل صورة عدا الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثاني ان غايته كلامهم حصول
الطرد في بعض الصور منفكا عن الدلالة وهذا لا يقدح في كونه دليلا دالا على العلية
ظاهرا كان العموم الظاهر دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في
كونه

كونه دليلا وايضا المناسبة والدوران والتأثير والايماء يوصف كل واحد منها
عن العلية ولم يكن ذلك قادحا في كونها دليلا على العلية فهاهنا ايضا التفسير الثاني
وهو اضعف التفسيرين وقد احتجوا عليه بانا اذا علمنا ان الحكم لا بد له من علة
وعلمنا حصول هذا الوصف وعدم ما يخلو عنه سائر الاوصاف فانا علمنا
بانه لا بد للحكم من علة مع علمنا بوجود هذا الوصف يقتضي اعتقاد كون هذا الحكم
معللا بذلك الوصف اذ لو لم يقتض ذلك لكان ذلك الحكم اما ان لا يستند ذلك الحكم
الى شيء او الى غيره والاول محال لان اعتقاده لا بد من علة مناقض
لعدم الاسناد والثاني محال لان اسناده الى غير ذلك الحكم الى غير ذلك الوصف مشروط
بشعور الذهن بغير ذلك الوصف ويمتنع ذلك حال خلو الذهن عن الشعور بغير ذلك الوصف
محال فيه هذا لان بحرد ذلك العلمين يقتضي ظن العلية لو عند الشعور بوصف آخر
بزول ذلك الظن ولكن الشعور بالغير كالمعارض لما يقتضي ذلك الظن وهو المعارض ليس على
المستدل نفيه المنكرين وجهين الاول ان يحوزون سيما ان الدهن بان لقولهم في ازالة
النجاسة مائع لا تبنى القنطرة على جنسه ولا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وقال بعضهم
في مسألة اللمس طويل مسموح ولا يتقض الطهارة بلمسه كالبول الثاني ان تعين الوصف
المعين للعلة مع كونه مساويا لسائر الاوصاف قول في الدين بمجرد التشهي فيكون باطلا
لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات والجواب
عن الاول ان ذلك الكلام يدل على جهل قائله بصورة المسألة لانا نقول مجرد المقارنة يفيد
ظن العلية لكن بشرط ان لا يخطر بالبال وصف آخر هو اولى بالرعاية منه ولكن هذا
الشرط ساقط عن المحلل لان نعم المحارض ليس من وظيفته وفي هذه المسائل الراعا
سقط ذلك لان العلم الضروري حاصل بوجود وصف آخر هو اولى بالاعتبار من الوصف
المذكور فانا نعلم علما ضروريا كون الدهن لم يكن غير مزيل للنجاسة علما ان هذا الوصف اولى
بالاعتبار من الوصف المذكور فانا متى علمنا كون الدهن مركونه بحيث لا تبنى القنطرة
على جنسه فاذا تأملت فصل يكفي في الصحيح مثل هذا التحليل حطور وصف آخر بالبال فلما
لا ان ذلك الوصف الآخر اما ان يكون حصوله في الفرع او لا يكون فان كان متعديا الى الفرع
لم يضرنا لان غرضنا من العلة المعرف وما هو معرف آخر لهذا الحكم لا يمنع من كون ذلك

فاله وان لم يكن فيه عود الى الفرع كان التعليل بالوصف الذي ذكرته اولى لانا
امرنا بالقياس في قوله تعالى فاعتبروا والامر بالقياس امر بما هو من ضروراته ومن
ضرورات القياس تعليل حكم الاصل بعلة متعدية فكان التعليل بما ذكرناه اولى
من التعليل بما ذكره الخصم اللهم الا ان يذكر الخصم وصفا اخر ويعديه الى فرع غير الفرع
الذي وقع الكلام فيه فحينئذ يحتاج المعلل الى الاستدلال بالترجيح والجواب عن الثاني
انا بينا ان مجرد المعارضة دليل العلة ظاهرا فلم يكن القول به مجرد التشهي والله اعلم بالصواب
الفصل التاسع في تنقيح المناط قال الغزالي رحمه الله الحاق المسكوت عنه بالمنصوص
عليه قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق وهو ان يقال لا فارق بين الاصل والفرع
الا كذا وكذا وذلك لا تاثير له في الحكم البتة فيلزم اشتراك الاصل والفرع في ذلك الحكم وهذا
هو الذي يسميه اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس واعلم
ان هذا يمكن ايراده على وجهين احدهما ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما
القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي به امتاز الاصل عن الفرع والثاني
باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع
ثبوت الحكم فيه وهذا طريق صحيح الا انه استخراج العلة بطريق السبر لانا قلنا حكم الاصل
لا بد له من علة وهي اما جهة الاشتراك او جهة الامتياز والثاني باطل فتعين الاول وجهة
الاشتراك حاصلة في الفرع فعلة الحكم حاصلة في الفرع فيلزم ثبوت الحكم في الفرع فهذا هو
طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت اصلا وثانيهما ان يقال هذا الحكم لا بد له من محل
ولا يمكن ان يكون محله ما به الامتياز فهو امر محل هذا الحكم فالمحل هو القدر المشترك واذا
كان ذلك المحل حاصلا في الفرع وجب ثبوت الحكم فيه مثلا يقال ما به امتياز الافطار
بالاكل عن الافطار بالوقاع ملغى فمحل الحكم هو المفطر فاينما حصل المفطر وجب حصول
الحكم وهذا الوجه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا
صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ومتى حصل
المركب حصل المركب ومتى حصل المركب حصل المفرد ثم لا يلزم من صدق قولنا ان الرجل طويل
صدق قولنا كل رجل طويل فكذا هاهنا والله اعلم الفصل العاشر في باقي الطرق
الفاسدة وهي طريقتان قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة عجز الخصم عن افساده

وهو

وهو ضعيف لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن
التصحيح دليلا على الفساد وثانيهما قالوا اسبرنا كل ما لا نجد دليلا على فساده
وجب اثباته بلا نهاية له وهو باطل اما اولا فلان كل ما لا نجد دليلا على صحته لزم
ان لا يثبت بلا نهاية له وهو جوابنا بالعكس هذا الذي ذكرته عدول عن حكم الاصل الى
حكم الفرع فوجب دخوله تحت قوله تعالى فاعتبروا وربما قيل هذا التسوية بين الاصل والفرع
فيكون مامورا به لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل وهو ضعيف لا يقتضي ما في الباب عموم اللفظ
في هاتين الايتين وتخصيص العموم بالاجماع جائز واجمع السلف على انه لا بد من دلالة على
تعيين الوصف للعلية والمخالف ان ينكر هذا الاجماع والله اعلم القسم الثاني
في الطرق الدالة على ان الوصف لا يجوز ان يكون علة وهي اربعة النقض وعدم التاثير والقول
بالموجب مع الفرق الفصل الاول في النقض وفيه مسائل المسالة الاولى وجود الوصف
مع عدم الحكم يقدح في كونه علة له وعند الاكثرين ان علية الوصف اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص
في عليته وعند اخرين ان علية الوصف ان ثبتت بالمناسبة او الدوران لم يقدح اذا كان تخلف الحكم
لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثرون على انه يقدح في العلية ومنهم من
قال لا يقدح ايضا لنا وجوه الاول ان اقتضاء العلة الحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض او
لا يعتبر فان اعتبر لم تكن علة الا عند انتفاء المعارض وهو اشتغال الكل قبل انتفاء المعارض
ليس تمام العلة بل بعضها وان لم يعتبر فسواء حصل المعارض او لم يحصل كان الحكم حاصلا اذ لو
يقدح في كون المعارض معارضا فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف الاقتضاء على انتفاء المعارض قوله
هذا يدل على ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ما كان تمام العلة بل جزؤها قلنا لا نسلم ولم
لا يجوز ان يكون هذا العدم شرطا لتاثير العلة في الحكم فتقرير العلة اما ان تفسر بالمؤثر او
الداعي او المعرف اما المؤثر فاما ان يكون قادرا او موجبا اما القادر فيجوز ان يتوقف صحة
تاثيره على انتفاء المعارض لا بمعنى ان الفعل لا بد ان يكون حال الفعل ما له اولى ولا بد
منها اولى له والجمع بينهما محال فلا جرم يتوقف صحة تاثير قدرة القادر على انتفاء الاخر
والقيد العدمي لا يجوز ان يكون من المؤثرات الحقيقية فهو اذن شرط صحة التاثير ولانها
اما اله القادر لتعيل المعدوم بسبق العدم الحقيقي يشترط ان لا يحصل فاذا حال
اشتغاله والقيد العدمي يجوز ان يكون جزءا من المؤثر الحقيقي بالنسبة القادر لا يصح منه خلق

اذا وجد المحل الا بشرط عدم الساتر والعدم لا يكون جزءا اما الموجب فهو
ان الثقيل يوجب الهوي بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة توجب الادراك
بشرط عدم الحجاب واما الداعي فمن اعطى انسانا لفقره مثلا احترز فقال الا اعطيه
لانه يهودي فعدم كون الاول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي في اعطاء الاول لانه
حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية خاطرا بباله فضلا عن عدمها وما لا يكون
خاطرا بالبال لا يكون جزءا من الداعي فعلمنا ان عدم كون الاول يهوديا لم يكن
جزءا من المقتضي اما المعرف فالعام المخصوص دليل على الحكم وعدم المخصص ليس جزءا
من المعرف والا لكان يجب ذكره عند الاستدلال به كما ذكرنا ان عدم المعارض وان
كان معتبرا لكنه ليس جزءا من العلة سلمنا كونه جزءا ولكن يرجع الخلاف في هذه المسئلة
الى بحث لفظي لا فائدة فيه لان من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه اتفقوا على ان
اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من دليل العدم وانتم ايضا سلمتم ان المعلل لو ذكر ذلك
القيد في ابتداء التعليل لا يسمع ما ... العلة فلم يبق الخلاف الا في ان ذلك القيد العدمي
هل يسمى جزء العلة ام لا ومعلوم ان ذلك لا فائدة فيه والجواب قد بينا انه لو توقف
اقتضاء العلة للحكم على انتفاء المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة
بل جزءها قوله لو كان ذلك كذلك لزم جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود قلنا ان
فسرنا العلة بالموجب والداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود وحينئذ لا نقول
ان عدم المعارض جزء العلة بل نقول انه يدل على انه حدث امر وجودي يسمى المعارض لو كان موجودا
لما صار ذلك المجموع علة فانه لم يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال عدم
المعارض ان يجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع جعل
القيد العدمي جزءا من العلة بهذا التفسير كما انا نجعل انتفاء المعارض جزءا من دلالة
المعجز على الصدق قوله لو كان عدم المخصص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص
ذكر عدم المخصصات قلنا لا نسلم فانه لا يجوز التمسك بالعام الا بعد ظن عدم المخصصات
فاما انه لم يجب الذكر في الابتداء فذلك ... اصطلاح اهل الجدل والتمسك بها في اثبات
الكعالة فيه جائز قوله انه يصير الخلاف لفظيا قلنا لا نسلم فانا اذا فسرنا العلة بالداعي

ان الموجب لم يحصل العدم جزءا من العلة بل كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن يجوز التخصيص
لا يقول به لكن ان فسرناها بالامارة ظهر الخلاف في المعنى لان من اثبت العلة
بالمناسبة يجب عود ذلك القيد العدمي الى وجه فيه مناسبة صحيح العلة والا ابطلها
ومن يجوز التخصيص لا يبطل المناسبة البتة من هذا القيد العدمي الحجة الثالثة في المسلك
انه لا بد وان يكون بين كون المقتضي مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا
منعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات وشرط طريان احد الضدين انتفاء الضد الاخر
ولا يجوز ان يكون انتفاء الاول بطريان اللاحق والا وقع الدور فلما كان شرط كون المانع
مانعا خروج المقتضي عن ان يكون مقتضيا بالفعل امتنع ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا
بالفعل لاجل تحقق المانع بالفعل والا وقع الدور فاذن المقتضي انما خرج عن كونه مقتضيا
لا بالمانع بل لذاته وقد انعقد الاجماع على ان لا يكون كذلك وانه لا يصلح للعلية الحجة الثالثة
الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي صورة التخصيص مع عدم الحكم ووجوده مع الحكم
لا يقطع بكونه علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم في صورة التخصيص يفيد القطع
بانه ليس علة لذلك الحكم ثم ان الوصف الحاصل في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في
الاصل فهو ايضا مثل الوصف الحاصل في صورة التخصيص فليس الحاقه بها اولى من
الحاقه بالاخرى ولما تعارضا لم يحصل الالحاق بواحد منهما فلم يحصل الحكم عليه بالعلية قال
المجوزون الاصل في الوصف المناسب ان يكون علة فبعد ذلك اذا رأينا الحكم متخلفا عنه
في صورة وعثرنا في تلك الصورة على امر يصلح ان يكون مانعا وجب احالة ذلك التخلف
على المانع عملا بذلك الاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي
حيث لم يترتب الحكم عليه وجب الحكم بانه ليس بعلة عملا بهذا الاصل فصار هذا الاصل
معارضا للاصل الذي ذكرتموه واذا تعارضا وجب الرجوع الى ما كان عليه اولا وهو
عدم العلية اجاب المجوزون بالترجيح ... والا لو اعتقدنا ان هذا
الوصف غير مؤثر ... العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه ولو اعتقدنا
انه مؤثر عملنا بما ذكرتم من الدليل في بعض الصور لان ذلك الوصف عند الاثر في بعض
الصور ولا شك ان ترك العمل بالدليل من وجه اولى من ترك العمل بالدليل من كل الوجوه
الثاني هو ان الوصف الذي يدعى كونه مانعا في صورة التخصيص مناسب انتفاء الحكم ولا شك

سوا بحثه فتخلف عن الطرف الموثر في حكمه لا لانتفاء هو ذلك المانع وان ادا ادعى انتفاء
ذلك لانتفاء المانع امتنع اسناده الى عدم المقتضي اذ انتفاء هذا مقول [illegible] اصل واحد
وهو ان الاصل يترتب الحكم على العلة وجعلنا اصلان لاحتمال ان المناسبة مع الاقتران دليل على
كون الوصف في الاصل علة لثبوت الحكم فيه والثاني ان المناسبة مع الاقتران في صورة التخصيص
دليل على كون المانع علة لانتفاء الحكم فيها ومعلوم ان العمل بالاصلين اولى من العمل بالاصل الواحد
اجاب المانعون عن الاول بانا لا نسلم ان المناسبة والاقتران دليل العلية بل عندنا المناسبة
مع الاقتران والاطراد دليل العلية فان حصل الاطراد عند رجحان الاعتبار [illegible] اول المسئلة
وعن الثاني انا لا نسلم ان انتفاء الحكم في محل التخصيص يمكن تعليله بالمانع لان ذلك الانتفاء كان حاصلا
قبل حصول ذلك المانع والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا اجاب المثبتون عن هذا بمنع حصول
الاول ان العلل الشرعية معرفات فلا يمتنع كون المتأخر علة للمتقدم بهذا التفسير الثاني ان المانع
علة لنفي الحكم لا لانتفائه والمعرفان عن منعه من الدخول في الوجود بعد كونه بعرضه الدخول
اجاب المانعون عن الاول بانه اذا كان المراد من العلة المعرف يلزم من تعليل ذلك الانتفاء
بعدم المقتضي بعد تعليله ايضا بالمانع لجواز ان يكون [illegible] المدلول الواحد دليلان احدهما
وجودي والاخر عدمي وعن الثاني ان تاثير المانع ليس في العدم شئ [illegible] الوجود السابق
وههنا الحكم لم يوجد البتة فيمتنع اعدامه فعلم ان المسند الى المانع ليس الا ذلك العدم
احتج من جوز تخصيص العلة بوجوه احدها ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها
كدلالة العام على جميع الافراد وكما ان تخصيص العام لا يقدح في كونه عاما فكذا تخصيص العلة
وثانيها ان اقتضاء الوصف لذلك الحكم في هذا المحل اما ان يتوقف على اقتضائه الحكم في ذلك المحل
الاخر او لا يتوقف والاول محال لانه ليس توقف هذا على الاخر اولى من العكس فيلزم افتقار كل واحد
منهما الى الاخر وهو محال والثاني ان لا يتوقف واحد منهما على الاخر وحينئذ لا يلزم من انتفاء احدهما
انتفاء الاخر ولا يلزم من انتفاء كون الوصف مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا
لذلك الحكم في المحل الاخر وثالثها ان العقلاء اجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض
الصور لقيام دليل اقوى من الاول فيه مع انه يجوز التمسك بالاول عند عدم المعارض فان
الانسان يلبس الثوب لدفع الحر والبرد واذا استولى بعض الناس ان [illegible] طالما ان لبس هذا
هذا الثوب فلبسه فانه يترك العمل بمقتضى الدليل الاول في هذه الصورة وان كان يعمل بمقتضاه

تدبرها فاذا [illegible] ذلك العالم [illegible] المشرع لبقية [illegible] حسنا
في عند الله حسن وثانيها ان هو ان العلة الشرعية امارة موجودة في بعض الصور
دون حكمها لاخرجها عن كونها امارة لانه ليس من شرط كون الشيء امارة على الحكم ان يستلزم
دائما فان الغيم الرطب في الشتاء امارة المطر ثم عدم المطر في بعض الاوقات لا يقدح في
كونها امارة وخامسها ان الوصف المناسب في محل التخصيص يقتضي ثبوت الحكم ومع العلم بانه
الاولى انا اذا علمنا من الانسان كونه مشرفا بكرم مطلوب الفاعل على طبع [illegible] فله
وان يحترز بنا في ذلك الوقت ما [illegible] حصل [illegible] علمنا ان الطرف النظر الى
الاسانة مع [illegible] تخصيص طرح العلة وان عدم كونه جائيا [illegible] من
المعنى لهذا الطرد [illegible] العلة وادا انتبه
تنبيه عن الحكم وجاز العمل به لان العمل بالطرد وسادسها ان بعض الصحابة قال بتخصيص
العلة روي عن ابن مسعود انه كان يقول هذا الحكم معدول به عن القياس وعن ابن عباس مثله
ولم ينقل عن احد انه انكر ذلك عليهما وذلك يفيد انعقاد الاجماع وسابعها انه وجد في
الاصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم وفي صورة التخصيص المناسبة مع الاقتران في انتفاء
الحكم فلو اقتصرنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم بانتفاء المقتضي لما قدرنا العمل بمقتضى
الاصلين لكنا عملنا باصل واحد وهو ان الاصل ان يكون عدم الحكم لعدم المقتضي اما لو اقتصرنا
في صورة التخصيص انتفاء الحكم الى حصول المانع لكنا عملنا بمقتضى الاصلين وخالفنا اصلا
واحدا وهو ان يكون عدم الحكم لعدم المقتضي ومعلوم ان مخالفة الاصل الواحد لاتباع اصلين
اولى من العكس فاحالة انتفاء الحكم على المانع اولى من احالته على عدم المقتضي والله اعلم
والجواب عن الاول ان نقول بالخاص مع العموم دلالة العام المخصوص على الحكم
ان كان موقوفا على عدم المخصص الا ان عدم المخصص اذا انضم الى العام صار المجموع دليلا
على الحكم اما العلة فان دلالتها موقوفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يعرضه الى العلة
على جميع التقديرات اما اولا فلان [illegible] كون [illegible] علة الحكم الوجودي
والذي [illegible] قالوا [illegible] ذلك بشرط ان يكون مناسبا فلا جرم [illegible] في اول الامر
ليعرف انه هل يصلح ان يكون جزء العلة الحكم ام لا وعن الثاني انا اذا فسرنا العلة بالموجب
او الداعي كان شرط كونه علة الحكم في محل ان يكون علة لذلك الحكم في جميع المحال الا ان العلة انما

ويصير الحكم المنصوص وغير المنصوص من واحد وان كانت تلك الماهية مقتضية موجبة لذلك
الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا وعن الثالث انه لا نزاع فيما قالوه
لكنا ندعي انه يتعذر الفرق بين الاصل وبين صورة التخصيص فيدل على العلة وهم ما قالوا
الدلالة على فساد ذلك وعن الرابع ان المناظرة الامارة انما تفيد ظن الحكم اذا غلب على
الظن اسنادا مالا يوجب اسناد الحكم فان من رأى الغيم الرطب في الشتاء يظن المطر وبعض
المرات لم يمطر مرة اخرى فانه لا يغلب على ظنه نزول المطر الا اذا غلب على ظنه انتفاء الامر
الذي لاجله عدم المطر في المرة الاولى وذلك لا يقدح في قولنا وعن الخامس انه مسلم لكن يدعى
انه يتعذر الفرق بين الاصل وصورة التخصيص فيدل على العلة وعن السادس هب انهم
قالوا ذلك لكنهم لم ينقلوا التمسك بهذا القياس حال ما لا وعن السابع ما ذكرناه في الحجة الثالثة
من جانبنا والله اعلم المسألة الثانية في كيفية دفع النقض هذا لا يمكن الا باحد امرين احدهما
المنع من حصول تمام تلك الاوصاف في صورة النقض والثاني المنع من عدم الحكم فيها اما
القسم الاول ففيه ابحاث احدها المستدل اذا منع من وجود الوصف في صورة النقض
هل للمعترض اقامة الدليل على وجوده فيها لا لانه انتقال الى مسألة اخرى بل لو قال المعترض ما
دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا الوجه لكان نقضا
على دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال الذي بدأ
به الى غيره وثانيها ان المنع من وجود الوصف انما يمكن لو وجد قيد في العلة يدفع النقض وذلك
القيد اما ان يكون له معنى واحد او معنيان فان كان معنى واحدا فاما ان يكون موضع الاحتراز
به ظاهرا او لا يكون مثال الظاهر قولنا طهارة عن حدث فتعتبر النية كالتيمم فقضية ازالة
النجاسة غير واردة لانها ليست عن حدث وازالة النجاسة لا تكون عن حدث مثال الخفي قولنا
في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه كالبيع ولا ينتقض بالكتابة لانها
ليست معاوضة لكنها عقد ارفاق اما اذا كان اللفظ يحتمل معنيين فاما ان يكون متفقا عليهما
بالمواطأة او بالاشتراك مثال التواطؤ قولنا عبادة يتكرر فيتعلق بحسب السنة كالصلوة
فان قيل ينتقض بالحج فانه يتكرر على زيد وعمرو قلنا المتكرر يتقبل على التكرر في الزمان وعلى
التكرر في الاشخاص والاظهر هو الاول وهو مراد ناهنا مثال الاشتراك قولنا جمع الطلاق
في العدد الواحد والاكون بدعيا كما لو طلقها ثلثا في قرء واحد مع الرجعة بين الطلقتين

فان

فان ينتقض بما لو طلقها ثلثا في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر وبالمر [illegible]
يجوز دفع النقض بقيد طردي اما الطاردون فقد جوزوه واما منكروا الطرد
فمنهم من جوزه والمتوانية لا يجوزه لان اجماع اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع
العلة مؤثرا ولانه لو جاز نقيد النقض بالطردي لجاز نقض نقض الرواب
وصرير الباب وبالتحصر والوقت ولا نزاع في فساد القسم الثالث منع عدم
الحكم وفيه ابحاث احدها ان اسناد الحكم ان كان مذهبا للمعلل والمعترض معا كان
منعهما وان كان مذهبا للمعلل فقط كان نقضا لهما لا للمعلل اذ لم يعد المقتضي
علة في الاطراد فلا تلزم الحجة على غيره كان الالزام ان كان مذهبا المعترض فقط لم يتوجه
الا بجلال المعترض في تلك المسألة لخلافه في المسألة الاولى وهو محجوج بذلك الدليل في المسألتين
معا وثانيها ان المنع من عدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو معلوم وقد يكون خفيا وهو
على ضربين الاول كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فان قيل
ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس بشرط في الاجارة بل يعود به المعقود عليه الثاني
كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان قيل ينتقض بالنكاح قلنا
هناك لا يبطل بالموت لكن انتهى العقد وثالثها ان الحكم اما ان يكون مجملا او مفصلا وكل
واحد منهما اما في طرف الثبوت او في طرف الانتفاء فهذه اقسام اربعة الاول الاثبات
المجمل والمراد انا نعني به ثبوته ولو في صورة ما فهذا لا ينتقض بالنفي المنفصل وهو النفي
عن صورة معينة لان الثبوت المجمل يكفي فيه ثبوته في صورة واحدة لا ينافيه النفي في صورة
معينة الثاني النفي المجمل ومعناه لا يثبت البتة ولا في صورة واحدة فهذا ينتقض بالثبوت
المفصل لان ادعاء النفي عن كل الصور ينافيه الثبوت في صورة معينة الثالث الاثبات
المفصل لا ينافيه النفي المفصل لان الثبوت في صورة معينة لا ينافيه النفي في صورة اخرى لكنه
ينافيه النفي المجمل لان الثبوت في صورة واحدة ينافيه النفي العام الرابع النفي المفصل لا
ينافيه الاثبات المفصل لما تقدم والاثبات المجمل لانه في معنى الاثبات المفصل بل ينافيه
الاثبات العام ورابعها ان الحكم الذي لا يكون ثابتا حقيقة لكنه يكون ثابتا تقديرا اهل
يكون حكمه حكم الثابت في النقض مثاله اذا قال علة رق الولد منفصل بسبب ذلك
ولد المغرور بحرية الجارية فانه ينعقد والولد حرا فهنا انتفى ملك الولد تحقيقا لكنه
موجود تقديرا بدليل ان الغرم يجب على المغرور ولولا ان الرق حكم الحاصل المندفع ذاك

لما وجدت صحة الاولى المسألة الثالثة مبنية على غرضنا من فروع تخصيص العلة الاول
اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح ذلك في صحة العلة ام لا فالجمهور لا يقدح لانا
لم ندع في صلاحية العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا بل ادعينا كونها مستلزمة للحكم
ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يقدح في كونها مستلزمة له غالبا فرجحت ان لا يكون
مفسدا للعلة والجواب معناه ان ذات العلة اما ان يكون مستلزمة للحكم او لا يكون فان
كانت مستلزمة له وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك ابدا لما زال هذا الحكم الا لمزيل
وذلك المزيل هو المانع فحينئذ لا ما بتلك المستلزمة الا لمزيل علمنا ان تلك الذات هي موصوفة
بتلك المستلزمة فوجب ان لا يكون علة الذات المسكر بالعلة المخصصة بل يجب عليه في ابتداء
الدليل ذكر عدم المانع ام لا اما الذين قالوا لا يجوز ذكره في الابتداء فالواجب ان المستدل
مطالب بذكر ما يكون موجبا للحكم ومؤثرا فيه والموجب لذلك الحكم هو ذلك الوصف واما
عدم المانع فليس له دخل في التاثير واذا كان كذلك لم يجب ذكره في الابتداء والذين قالوا يجوز
احتجوا بان المستدل مطالب بما يكون معرفا للحكم والمعرف للحكم ليس تلك الامارة فقط
بل تلك الامارة مع عدم المخصص واذا كان كذلك وجب ذكرهما معا فيتم هذا الدليل بيانا بعد ذكر
الموانع ابتداء الا ان البحث في ذلك مما يفضي الى العسر والمشقة اما البحث عن الموانع المتفق عليها
لا يفضي الى ذلك فوجب ان يجب ذكره والله اعلم المسألة الرابعة في ان النقض اذا كان واردا
على سبيل الاستثناء هل يقدح في العلة ام لا فالجمهور انه لا يقدح سواء كانت العلة معلومة
او مظنونة اما المعلومة فلانا نعلم ان من لم يقدم على الجناية لم يؤاخذ بضمانها ثم هذا
لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة واما المظنونة فكما التعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسألة العرايا
فانها وردت على سبيل الاستثناء رخصة واعلم انا انما نعلم ورود النقض على سبيل الاستثناء
اذا كان لازما على جميع المذاهب مثل مسألة العرايا فانها لازمة على العلل كالكيل والقوت
والمال وانما ان الوارد مورد الاستثناء لا يقدح في العلة لان الاجماع لما انعقد على ان
حرمة الربا لا تعلل الا باحد الاوصاف الاربعة ومسألة العرايا وارد عليها فكانت هذه المسألة
واردة على علة قطعا بعضها والنقض لا يقدح في مثل العلة واما انه هل يجب الاحتراز عنه
في اللفظ فقد اختلفوا فيه والاولى الاحتراز والله اعلم المسألة الخامسة الكسر نقض يرد
على المعنى دون اللفظ كما اذا قال في صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها فاما
على صلاة الامن فيقول المعترض انه لا باس بكون الحائض صلوة في هذا الحكم وان المؤثر هو وجوب القضا

نقضه

فينتقض بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه واعلم ان المعترض الزم
العلة الزكية وقع الاحتراز من النقض بما يمكنه ايراد النقض على الباقي فيكون ذكره
العلة بعدم التاثير في جزئها بالنقض والله اعلم الفصل الثاني في عدم التاثير وهو
عبارة عما اذا كان الحكم ثبت بدون ما فرض علة له واما العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في محل
اخر بعلة اخرى غير العلة الاولى اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان عدم التاثير يقدح
في كون الوصف علة هو ان الحكم لما ثبت بعد علته كان موجودا قبل وجودها علمنا استغناءه
عنه والمستغنى عن الشيء لا يكون معللا به واعلم ان هذا انما يتم اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما
اذا فسرناه بالمعرف فلا لجواز كون الحادث معرفا للوجود ما كان موجودا قبله وبقي موجودا بعده
كالعالم مع البارئ تعالى واما ان العكس غير واجب في العلل فهو قولنا وقول اكثر المعتزلة واما
اصحابنا فانهم اوجبوا العكس في العقلية وما اوجبوها في العلل الشرعية والدليل على عدم وجوبها
في العلل العقلية ان المختلفين يشتركان في كون كل واحد منهما مخالفا للاخر وتلك المخالفة من لوازم
ماهيتهما واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزوم يدل على تعليلنا والذي يدل على جوازه في العلة
الشرعية ما سنقيم الدلالة على جواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات
وذلك يوجب القطع بان العكس غير معتبر والله اعلم الفصل الثالث في القلب وحقيقته ان يعلق
على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد
الاصل لانه لو رد الاصل الى اصل اخر كان حكم ذلك الاصل الاخر اما ان يكون حاصلا في الاصل
الاول او لا يكون فان كان الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه
ويمكنه منع وجودها في اصل اخر وان كان الثاني كان اصل المقايس الاول نقضا على تلك
العلة لان تلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم المسألة الثانية منهم من انكر القلب لوجهين
الاول ان الحكم الذي علقه القالب على العلة لا بد وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القايس
عليها والا لما كان ذلك قلبا بل كان تكريرا في اللفظ ثم ذانك الحكمان اما ان يمكن اجتماعهما او لا يمكن فان كان
الاول لم يقدح ذلك في العلة لانه لا امتناع في ان يكون للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين
والثاني محال لانا بينا ان الاصل الذي يرد اليه القالب والقايس لا بد وان يكون واحدا والصورة
الواحدة يستحيل ان يحصل فيها حكمان متنافيان الثاني ان العلة المستنبطة لا بد وان
تكون مناسبة للحكم والوصف الواحد يستحيل ان يكون مناسبا للحكمين المتنافيين والجوا(ب)

من الدوال احدهما احتمال الاخر وهو ان لا يكون الحكمان متنافيين والاخر نفي حصولهما في الاصل
لكن دل دليل منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع فاذا تبين العلة او الوصف الحاصل في الفرع
ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل منافيا لهما لا اعتبار لما ينافيه لا منافاة
بينهما في الاصل ويقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لما انه ليس حصول احدهما اولى من
الاخر ووجود الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا الكلام كما انه جواب عن شبهة الحكم
فهو دليل على امكان العلة وعن الثاني ان المناسبة قد لا يكون حقيقية بل اقناعية فالعقل
ينكشف انها ما كانت حقيقية والله اعلم المسئلة الثالثة العلة معارضة الا في امرين احدهما
انه لا يمكن هنا الرباكي في الجملة وفي سائر المعارضات يمكن والثاني انه لا يمكن منع وجود العلة
في الفرع والاصل لا زاجله وفرعه هو اصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات
واما ذووا هذين الوجهين ولم يرو فيه وسبق المعارضة فعلى هذا المستدل ان يمنع حكم العلة
في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يعلل بوجه اذا امكنه بيان
ان اللازم من ذلك ثابتا في حكمه وان يدل عليه اذا لم يكن علة العلة مناقضا للحكم لان دليله
العلة اذا ضد بالعلة الثاني سلم اصل القياس عن العلة المسئلة الرابعة العلة اما ان
يذكر العلة لا يتبا دفع هذا ولا بطال مذهب خصمه فلا طريق الا ان يقول الحنفي ان الصوم
شرط صحة الاعتكاف فيقول ليس مخصوص ولا يكون بدون الصوم قربة كالوقوف بعرفة فيقول
العالم ليس مخصوص ولا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في الاصل
والعلة لا ينافيان في الاصل ولا ينافيان في الفرع واما الثاني فاما ان يدل العالم على فساد
مذهبه صريحا او ضمنا وهو ان يدل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم مثال الاول
قول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء ولا يكفي فيه اقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول العالم
ركن لا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لا انهما يحصلان
في الوجه ولكن يتنافيان في الفرع بواسطة اجماع الامة مثال الثاني قولهم في بيع الغائب
معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول العالم فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع
في النكاح الصحة وعدم الخيار ولكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع وقال بعضهم هذا النوع من
العلة غير مقبول لان دلالة الوصف على نفي الحكم لا بواسطة اظهر من دلالته على انتفاء الحكم
بواسطة واعلم انه يقع في هذا النوع ما يسمى بالقلب المسوية مثاله ان يقول الحنفي في طلاق
المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيقول العالم فوجب ان يستوي حكم التقاء

والدوران كالطهارة وبعضهم قدح فيه بان قال الاصل اعتبارهما معا وفي الشرع عند العالم
عدم وقوعهما معا فكيف يصح التسوية وجوابه ان عدم اجتماع حكمين حاصل في الفرع
والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاستواء في الاصل
والله اعلم الفصل الرابع في القول بالموجب وحقه تسليم ما جعله المستدل موجب العلة
مع استبقاء الخلاف وهو يقع في جانب النفي على وجه وفي جانب الاثبات على وجه اخر اما في جانب النفي
فاذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل المعلل كون شيء معين غير موجب لذلك الحكم كما لو قال
الشافعي في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول
السائل ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص نعم لا يمنع وجوب القصاص بسبب اخر ان
المستدل لم يثبت بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع كان منقطعا ايضا
لانه ظهر انه ما ذكر الا العلة بل ذكر احد اجزاء الدليل واما في جانب الثبوت فكما لو كان المطلوب
اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة من الجنس كما لو قال في وجوب الركوع في
الكل حيوان يجوز المسابقة عليه فيجب الزكوة فيه قياسا على الابل فيقال القول بموجبه اذا قول
بموجبه لانه يجب فيه زكوة التجارة والخلاف واقع في زكوة العين فينتقض ذلك وجوب اصل
الركوع والله اعلم الفصل الخامس في الفرق والكلام فيه مبني على ان تعليل الحكم
الواحد بعلتين هل يجوز ام لا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين
منصوصتين خلافا لبعضهم لنا ان الردة والقتل والزنا كل واحد منها لو انفرد كان مستقلا
باباحة الدم ثم انه يصح اجتماعها فعند اجتماعها يكون حل الدم حاصلا بها جميعا
فان قيل لا نسلم ان هناك حكما واحدا بل احكاما كثيرة فان حل الدم بسبب الردة غير حله
بسبب القتل والدليل عليه وجهان الاول ان المرتد اذا عاد الى الاسلام زالت الاباحة الحاصلة
بسبب الردة وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب القتل والزنا اذا عفى ولي الدم زالت الاباحة
الحاصلة بسبب القتل وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب الزنا الثاني ان القتل المستحق بسبب
القتل يجوز العفو عنه لولي الدم والقتل المستحق بسبب الردة لا يمكن الولي من اسقاطه وذلك يدل
على تغاير الحكمين سلمنا ان الحكم واحد ولكن لا نسلم انه يمكن حصول هذه الاسباب الثلاثة دفعة ولم
لا يجوز ان يقال لا بد وان يحصل منها واحد قبل حصول البواقي ويكون حينئذ الحكم محالا على الاول
سلمنا امكان حصولها دفعة واحدة لكن لم لا يجوز ان يقال انها باسرها مشتركة في وصف واحد
والعلة هو ذلك المشترك فيكون علة الحكم شيئا واحدا سلمنا انه ليس هناك قدر مشترك

الاستقلال

لا يجوز ان يقال الشرط كون كل واحد منهما علة مستقلة انتفا الاخر فاذا وجد الاخر انتفى الشرط
فالعلة تختلف لا يكون كل واحد منهما علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد منهما عند الاجتماع
جزء العلة والمجموع هو العلة التامة سلمنا ان ما ذكرته يدل على تعليل الحكم الواحد بعلتين لكن
معنا ما يمنع منه وبيانه من وجوه الاول ان جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي الى نقض العلة
وذلك باطل على ما مر [illegible] بيان الملازمة انه اذا كان الحكم الواحد علل كثيرة فاذا
وجد منها واحدة حصل الحكم ثم وجدت العلة الثانية بعد ذلك فيه الثانية اما ان يوجب حكما
مثل الحكم الاول او يخالفه او لا يوجب حكما اصلا والاول يقتضي اجتماع المثلين وهو محال والثاني
والثالث يوجب النقض لانه وجدت تلك العلة من غير ذلك الحكم الثاني ان العلة الشرعية مؤثرة
بجعل الشرع اياها مؤثرة في ذلك الحكم فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فاما ان يكون كل
واحد من العلتين مؤثرا في بعض ذلك الحكم او في كله والاول محال اما اولا فلان الحكم الواحد
لا يتبعض واما ثانيا فلان ذلك اخراج لكل واحد من العلتين عن ان يكون موجبة للحكم واما ثالثا فلان
على هذا التقدير يكون معلول كل واحد منهما غير معلول الاخرى واما الثاني فباطل ايضا لان الحكم
لما وجب باحدى العلتين استحال وجوبه بالاخرى لاستحالة وقوع ايجاب الواجب الثالث ان
العلة لا بد ان يكون مناسبة للحكم فلو كانت علة الحكمين لكانت مناسبة لشيئين مختلفين فيلزم
كون الشيء الواحد مناسبا للمختلفين والمناسب للمختلفين مخالف بالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه
وهو محال والجواب قوله لا نسلم وحدة الحكم قلنا الدليل عليه ان ابطال عين الشخص
الواحد امر واحد وهذا الامر الواحد اما ان يكون ممنوعا منه من قبل الشرع بوجه ما او لا يكون
ممنوعا منه بوجه ما والاول هو الحرمة والثاني هو الحل فاذا ثبت الحرمة والحل كانت ازالة
ايضا واحدة وكان الاذن في تلك الازالة واحدا فان قلت الفعل الواحد يجوز ان يكون حراما
من وجه حلالا من وجه واذا كان كذلك جاز ان يتعدد الحكم لتعدد جهاته فيكون الشخص
الواحد مباح الدم من جهة انه مرتد ومن جهة انه زان ومن جهة انه قاتل قلت ليس المعقول
من الفعل الواحد حلالا من وجه حراما من وجه اخر غير معقول لان الحلال [illegible] الشرع [illegible]
مع هذا الفعل ولا منعه منه اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يكن فيه وجه يقتضي
المنع اصلا [illegible] ان يكون حلالا من جميع جهاته لان الظلم حرام مع انه
[illegible] لا يسمى الحرمة اذا ثبت ذلك فنقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل ان
يرد لان هذا الاطلاق يستحيل ان يتعدد والعلم به ضروري قوله الدليل على [illegible] لو

اسلم ان الحكم الواحد لحكمين وبين الاخر فلم لا يجوز ان يقول احد الحكمين يزول لكون ذلك الحكم معللا
بالردة فان الحل الذي هو نفس الحل يزول [illegible] معللا بالردة فان قلت اذا كان الحل باقيا
سواء وجدت الردة او لم يكن فكيف يكون الحل باقيا بعينه عن الردة والعفو عن القتل لا يكون معللا
به قلت لما كانت العلة عندك عبارة عن المعرف زال عنك الاشكال قوله وكذا اللام حصل باسقاط
احد الحكمين قلنا لا نسلم بل هو ممكن من ان [illegible] احد الاسباب فاذا زال ذلك السبب زال الاسناد
ذلك الحكم الى ذلك السبب فاما ان يزول الحكم بنفسه فهذا ممنوع قوله لا نسلم جواز اجتماع هذه العلل
قلنا هذا مكابرة لانه لا امتناع في وجود هذه الامور فصح اجتماعها بحيث يبقى الكلام على
تقدير وقوع ذلك الحكم قوله العلة هي القدر المشترك من كل هذه الامور قلنا هذا باطل من ثلاثة
[illegible] على ان الحيض [illegible] هو حيض مانع من الوطء وكذا العدة والاحرام فالقول بان العلة هي القدر
المشترك خالفه [illegible] الاجماع [illegible] انا نقول ان الحيض وصف حقيقي والعدة امر شرعي والامر
الحقيقي لا يشارك الامر الشرعي الا في عموم انه امر ما فلو كان هذا القدر هو العلة لامتنع من الوطء
[illegible] بالطهر والنوم قوله شرط كون كل واحد منهما علة مستقلة عدم الاخر قلنا هذا باطل
لان الامة مجمعة على ان الحيض يمنع من الوطء شرعا وذلك يقتضي ان يكون علة سواء وجد ذاك العقد
ام لا اما المعارضة الاولى فجوابها ان الحكم لما حصل بالعلة السابقة امتنع حصوله بالعلة اللاحقة
اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلم قلتم انه يمتنع واما الثانية فهي مبنية على
ان العلة تكون مؤثرة في الحكم لذاته بجعل الشرع مؤثرا فيه وقد تقدم ابطاله [illegible] العاقلة
واما الثالثة فلا نسلم ان المناسبة شرط العلة ولو سلمناها فلم لا يجوز ان يشترك الحكمان في جهة
واحدة ثم ان العلة تناسبهما بحسب تلك الجهة الواحدة واعلم انه يمكن فرض الكلام في صور يسقط
عنها كثير من الاسئلة وهي ما اذا [illegible] احد واحد [illegible] المرضعة
[illegible] فانه [illegible] عليك [illegible] هذه الصور [illegible] الاسئلة المستقلة
الباقية الجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان
اذا اعطى فقيرا فقيها احتمل ان يكون الداعي له الى الاعطا كونه فقيرا او فقيها فقط او
مجموعهما او لا واحد منهما فهذه الاحتمالات الاربعة متنافية لا [illegible] الداعي الى الاعطا
هو الفقر لا غير [illegible] ان يكون غير الفقر داعيا [illegible] الداعي واذا كانت هذه الاحتمالات
متنافية فان تعين على حد التساوي امتنع حمل [illegible] واحد منها على التعيين فلم يجز الحكم بكونه
علة وان ترجح بعضها فذلك الترجيح يحصل بامور المناسبة والاقتران وذلك [illegible] من [illegible] الاربعة

يحكم العلة هو الراجح دون المرجوح الثاني ان الصحابة اجمعوا على قول الائمة
بن قيس انا اسا ولي عبد الرحمن في قصة المجوس فالسائل ... ولا ارى عليك شيئا
فقال علي ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطا ارى عليك الدية وجه الاستدلال
انه ان عبد الرحمن شبهه بالتاديب المباح وان عليا شبهه وشبه سائر التاديبات بانه
التاديب الذي يكون من جنس التعزير لا يحترز فيه عن المبالغة المشبهة بالحد للاتلاف
ذلك يدل على اجماعهم على قول الفرق وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين
والله اعلم الباب الثالث فيما يطرأ من تقسيمات العلة مع انه ليس كذلك
وقيل الموضح بتلك الاسامي تقسيمات العلة التقسيم الاول كل حكم ثبت في محل لعلة فذلك
الحكم اما نفس ذلك المحل او ما يكون جزءا من ماهيته وداخلا فيه او ما يكون خارجا عنه والخارج
اما ان يكون امرا عقليا او شرعيا او عرفيا او لغويا والعقلي اما ان يكون صفة حقيقية او
اضافية او سلبية او ما تركب من هذه الاقسام وهي الصفة الحقيقية مع الاضافية او مع
السلبية او الاضافية مع السلبية والحقيقية مع الاضافية والسلبية مثال التعليل بالصفة
الحقيقية فقط قولنا مطعوم فيكون ربويا مثال الاضافة قولنا مكيل فيكون ربويا مثال السلبية
قولنا في طلاق المكره لم يرض به ولا نعرف مثال الحقيقية مع السلبية قولنا قتل عمد مثال
الحقيقية والاضافية والسلبية معا قولنا قتل عمد عدوان مثال الوصف الشرعي قولنا في
المباح يجوز بيعه فيجوز رهنه مثال العرفي قولنا في بيع الغائب انه مشتمل على جهالة
له كمعيب في العرف ومثال الاسم قولنا في النبيذ انه يسمى بالخمر فيحرم كالمعتصر من العنب
اعلم ان التعليل بجزء يسمى المحل ان كان بعلة قاصرة وجاز ان يكون بالجزء الذي يمتاز به ذلك المحل
عن غيره والاخص ذلك الحكم في ذلك المشترك ولغيره ... وان كان بعلة
متعدية وجب التعليل بالجزء الذي شاركه غيره والا لم يوجد تلك العلة في غير محل نصه
العلة المتعدية قاصرة التقسيم الثاني العلة والحكم اما ان يكونا ثبوتيين او عدميين
وهذان القسمان لا نزاع في صحتهما واما ان يكون الحكم ثبوتيا والعلة عدمية وفيه نزاع واما
ان يكون الحكم عدميا والعلة ثبوتية وهو يسميه الفقهاء تعليلا بالمانع واختلفوا في انه
هل من شرطه وجود المقتضي التقسيم الثالث العلة اما ان يكون فعلا للمكلف كالقتل

الموجب

الموجب للقصاص او لا يكون كالصغر في ولاية الاجبار وعدها ... التقسيم الرابع المحل
العلة اما ان يكون لازما للموصوف لكون البر مطعوما او لا يكون فحينئذ يكون متجددا او ... المحدود
اما ان يكون ضروريا بحسب الحال وهو مثل انقلاب العصير خمرا والخمر خلا او لا يكون وهو اما ان
يكون فعلا باختيار اهل العرف لكون البر مكيلا او باختيار الشرع الواضع كالرق والعتق
التقسيم الخامس العلة اما ان يكون ذات اوصاف كقولنا قتل عمد عدوان او لا يكون كقولنا
التفاح مطعوم فيكون ربويا التقسيم السادس العلة قد يكون وجه المصلحة لكون الصلاة
ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد يكون امارة المصلحة كما اذا علمنا جهالة احد
المتبايعين وفساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع في الحقيقة معلل بما يتبع الجهالة من
محذور التسليم الا انا لما ان جواز البيع حتى لا يمنع الجهالة من التسليم كبيع صبرة من الطعام فساد
البيع بانتفاء صحة تسليمها وان كان مجهول القدر التقسيم السابع الوصف قد يعلم وجوده
بالضرورة ككون الخمر مسكرا ونظرا وكذا اما ان يعلم بالضرورة كونه من الدين لكون الجماع
نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون كذلك وامثلته ظاهرة المسألة الاولى اختلفوا في
جواز التعليل بمحل الحكم والحق ان العلة اما ان يكون قاصرة او متعدية فان كان الاول صح التعليل
بمحل الحكم سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع حرمت
الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان محل الحكم
علة الحكم لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وذلك محال قلت هذا انما يلزم ان لو كان المفهوم من كونه
قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا ولذلك يصح تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن الاخر وهذان
المفهومان اما ان يكونا داخلين في ذلك الشيء او خارجين عنه او احدهما داخل والاخر خارج فان
كان الاول كان ذلك الشيء مركبا في نفسه والجزء الذي هو الفاعلية غير الجزء الذي هو
القابلية ولا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وان كان الثاني كان هذان الامران الخارجان
عن تلك الماهية لاحقين لها وكل لاحق معلول فيعود الامر في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة
لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للاحق الاخر ويكون الكلام في ذينك المفهومين كما في
الاول فيلزم التسلسل وهو محال وان كان احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها لزم
كون الماهية مركبة لان كل ما له جزء فهو مركب ولزم ان يكون اما الفاعلية او القابلية جزءا
من الماهية وذلك محال لان الفاعلية والقابلية نسبة بين الماهية وبين غيرها والنسبة
بين الشيء وغيره خارجة عن الماهية والخارج عن الشيء لا يكون داخلا فيه فلا يمكن ان يكون القابلية او

البناء عليه داخلة في الماهية الباقي سواء نسبة الفاعل الى المفعول نسبة الايجاد [illegible]
الى الاثر المؤثر نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد موثرا وقابلا لزم
كون النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا وهو محال فليتحد بها في كشف العلة ما في
هذين الفصلين من المغالطة واما ان كانت العلة متعدية لم يصح ان يكون محل الحكم علة لحكم
لان العلة المتعدية هي التي توجد في غير مورد النص وخصوصية مورد النص يستحيل حصولها
في غيره لان النص لا يكون نفس غيره المسئلة الثانية الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا مضبوطا
جاز التعليل به اما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي
يسميها الفقهاء حكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والاقرب جوازه لنا انا اذا ظننا اسناد
الحكم المخصوص في مورد النص الى الحكمة المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة اخرى يلزم حصول
ولا بد لا محالة من ذينك الظنين ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب على ما تقدم
ما نص للاجماع في انه ظن تعليل الحكم في الاصل بتلك الحكمة ثم حصل ظن حصول تلك الحكمة في
صورة اخرى يلزم حصول مثل حكم الاصل في تلك الصورة الاخرى لكن الشارع في ذلك الظن
العمل بها حكما للعمل بلا واسم ما دلت عليه [illegible] من حيث الاول ان
الحكم اما ان يعلل بالحاجة المطلقة او بالحاجة المخصوصة والاول باطل والا لكان كل حاجة
معتبرة والثاني ايضا باطل لان الحاجة امر باطن ولا يمكن الوقوف على مقاديرها واسناد
كل واحد من مراتبها التي لا نهاية لها عن المرتبة الاخرى واذا تعذر تعيينه تعذر التعليل بذلك
المسئلة الثالثة يصح تعليل الحكم بالحكمة لما صح تعليله بالوصف وتعليله بالوصف جائز
فتعليله بالحكمة [illegible] ان شرع الحكم لا بد ان يكون لغاية عائدة الى الاحد
لانعقاد الاجماع على ان الشرائع مصالح اما وجوبا كما هو قول المعتزلة او تفضلا كما هو قولنا
واذا كان كذلك فالمؤثر المقتضي للحكم هو الحكمة الا ان الوصف لما كان [illegible] واما حصل مؤثرا
لاشتماله على الحكمة التي هي المؤثر اذا ثبت هذا فنقول لو امكن اسناد الحكم الى الحكمة لما جاز
اسناده الى الوصف لان كل ما يقدح في اسناد الحكم الى الحكمة يقدح في اسناده الى الوصف لان
القادح في الاصل قادح في الفرع وقد يوجد ما يقدح في الوصف ولا يكون قادحا في الحكمة
لان القادح في الفرع قد لا يكون قادحا في الاصل فاسناد الحكم الى الوصف مع امكان اسناده
الى الحكمة يكثر امكان الغلط [illegible] واذا ثبت انه لا يجوز ولما اثبتنا انه يجوز
التعليل بالوصف علمنا انه انما جاز لتعذر التعليل بالحكمة الثالث لو جاز التعليل

بالحكمة

بالحكمة لوجب طلب الحكمة والطلب لها غير واجب فالتعليل بها غير جائز بيان الملازمة
ان المجتهد مامور بالقياس عند فقدان النص ولا يمكنه القياس الا بعد وجدان العلة ولا يمكنه
وجدانها الا بعد الطلب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاذن طلب العلة واجب فلو كانت
الحكمة علة لكان طلبها واجبا بيان ان طلب الحكمة غير واجب ان الحكمة لا تعرف الا بواسطة معرفة
الحاجات والحاجات امور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها الا بمشقة شديدة فوجب ان لا يكون معرفتها
واجبة لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج الرابع ان استقراء الشرع يدل على
ان الاحكام معللة بالاوصاف لا بالحكم لانا لو فرضنا حصول الاوصاف الخالية عن الحكمة كالنكاح والبيع والهبة
عارية عن المصالح اسندت الاحكام اليها ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الاوصاف لم تثبت
لها الاحكام الملائمة لها وذلك يدل ظاهرا على امتناع التعليل بالحكم الخامس التعليل يقتضي
التمسك بالعلة المظنونة لقوله تعالى ان بعض الظن اثم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
خالفناه في الاوصاف الجلية لظهورها والحاجة ليست كذلك فيبقى على الاصل السادس ان الحكمة
تابعة للحكم لان الزجر تابع لحصول القصاص وعلة الشيء يستحيل تاخرها عن الشيء فالحكمة لا تكون علة
للحكم والله اعلم والجواب قوله ما الدليل على ان يحصل الظن بان الحكم في الاصل معلل
بالحكمة فلنا الاجماع وان المناسبة طريق كون الوصف علة والمعنى بذلك انا متى [illegible] لكون الوصف
مشتملا على المصلحة علمنا كونه علة ولا تخلو اما ان يكون الدال على عليته اشتماله على مطلق المصلحة
او اشتماله على مصلحة معينة والاول باطل والا لكان كل وصف مشتمل على مصلحة كيف كانت علة
لذلك الحكم ولما بطل القسم الاول تعين الثاني فنقول اما ان يمكن الاطلاع على الحكمة المخصوصة
او لا يمكن فان امتنع الاطلاع على المصلحة المخصوصة امتنع الاستدلال بكون الوصف مشتملا عليها
على كونه علة لان العلم باشتمال الوصف عليها موقوف على العلم بها وحيث لم يستحل الاستدلال
علمنا ان الاطلاع على خصوصيتها ممكن وبالتالي ظهر الجواب عن قوله المصالح امور باطنة
ولا يمكن الاطلاع عليها قوله لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف قلنا التعليل
بالحكمة ان كان راجحا على التعليل بالوصف من الوجه الذي ذكرتم فالتعليل بالوصف راجح على
التعليل بالحكمة من وجه اخر وهو سهولة الاطلاع على الوصف وعسر الاطلاع على الحكمة فلما
كان كل واحد منهما راجحا من وجه مرجوحا من وجه اخر حصل الاستواء قوله لو صح التعليل بالحكمة
لوجب طلبها قلنا ان اختلفنا في جواز تعليل الحكم بالحكمة لكن اتفقنا على ان كون الوصف علة
للحكم معللا بالحكمة فانه لم يتعين لذلك الا بعد طلب الحكمة فقد بطل قولكم وان الطعن في طلبها

فقد بطل جواب الناقض قوله الاستقراء دل على تعليل الحكم بالاوصاف لا بالحكم قلنا لا نسلم
بل التعليل بالحكم حاصل في صور كثيرة مثل الوسط في اقامة الحد من المسكر من الراجح
وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير قول الثاني للعاصر فانه من ترك الجملة في التصرف لظهوره
قلنا الحكمة علة لعلية الوصف فاولى ان يكون علة للحكم قوله الحكمة بعد الحكم قلنا في الوجود
الخارجي لا في الذهن ولهذا قيل اول الفكر آخر العمل والله اعلم بحقيقته اخرى في تلك المسئلة
الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان يكون علة للحكم بيانه ان الوصف لا يكون مؤثرا في الحكم الا
لاشتماله على جلب نفع او دفع ضرر فكونه علة معلل بهذه الحكمة فان لم تكن الحكمة سبب الحكمة
المخصوصة استحال التوصل به الى جعل الوصف علة وان امكن ذلك فهو مؤثر في الحكم والوصف
ليس بمؤثر كان اسناد الحكم الى الحكمة المطلوبة التي هي المؤثر اولى من اسناده الى الوصف الذي هو
في الحقيقة ليس بمؤثر والله اعلم المسئلة الثانية المعللون بالحكمة لما قالوا ان الحكمة مجهولة
المقدار فان حاجة الانسان في زمان الجوع دون حاجته في زمان الجوع ولما كان الغالب فيها
التفاوت لم يكن القدر الموجود في الاصل ظاهر الوجود في الفرع فلم يصح القياس فمن الناس
من اجاب عنه بانا نعلل بالقدر المشترك بين الصورتين بانه حاصل في الاصل بقدر معين من
المصلحة وفي الفرع بقدر معين وكل مقدارين فلا بد وان يكون بينهما اشتراك في قدر معين
وذلك القدر المشترك مناسب للعلية لكونه مصلحة مطلوبة الوجود فاذا قيل لهم
انه ينتقض بالحاجة العلانية فانها غير معتبرة قالوا نحن انما عللنا بالقدر المشترك بين الاصل
والفرع ونحن لا نسلم ان ذلك القدر المشترك حاصل في صورة النقض واعلم ان هذا الكلام ضعيف
لانه يحتمل ان لا يكون بين القدر المشترك الحاصل في الاصل والحاصل في الفرع اشتراك الا في مسمى كونه
مصلحة والتعليل بهذا المسمى غير ممكن لان حصول النقض بجميع المصالح المنفكة عن هذا الحكم
واما الاشتراك بين امرين في امر آخر وراء عموم كونه مصلحة غير معلوم بل مظنون واذا كان
دون غير ظاهر لم يكن التعليل ظاهرا والله اعلم المسئلة الرابعة يجوز التعليل بالعدم
خلافا لبعض الفقهاء لنا انه قد يحصل دوران الحكم مع بعض العدمات والدوران يفيد ظن العلية
والظن واجب العمل احتجوا على ان العدم لا يصلح للعلية بامور احدها ان العلية مناقضة
للاعلية المحمولة على العدم واللاعلية عدمية فالعلية ثبوتية ولو جعلناها على العدم كان
المحل المحض موصوفا بالصفة الوجودية ولو جوزنا ذلك لما امكننا ان نستدل بكون الجدار كاتبة

وحصوله

وحصوله في المحل على كون الموصوف بهذه الصفات موجودا وهو سفسطة و ثانيها
ان العلة لا بد وان يتميز عما ليس بعلة سواء اريد بها المؤثر او المعرف او الداعي والتميز
عبارة عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصا في نفسه بحيث لا يكون بعينه حاصلا
لذلك ولا بعينه حاصلا بهذا وهذا غير متحقق في العدم الصرف لانه نفي محض
ولانه لو جاز وقوع التميز فيه لجاز ان يقال المؤثر في العالم عدم صرف ليس ازليا ذات
موجودة على ما ذهب اليه القائلون بان المعدوم شيء لان ذلك عندهم ثابت بل الالزام ان
يحمل النفي المحض الذي لا يكون ذاتا ولا حقيقة ولا امرا من الامور مؤثرا في العالم
وذلك مما ينسد باب اثبات الصانع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وثالثها ان العدم
اما ان يكون عدما عن الحقيقة من كل الوجوه او لا يكون فان كان الاول لم يكن له اختصاص
بمادة دون مادة وبوقت دون وقت والاعم يصلح علة للحكم المعين في شخص دون شخص
وان كان له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب امرا ثبوتيا حصوله كونه نقيضا
للانسان فيلزم وصف العدم بالوجود وهو محال ورابعها المجتهد اذا بحث عن علة
الحكم لم يجعله من الاوصاف العدمية فانها غير متناهية مع انه يجب عليه سبر كل
وصف يمكن كونه علة وذلك يدل على ان الوصف العدمي لا يصلح للعلية وخامسها قوله تعالى
وان ليس للانسان الا ما سعى والعدم نفي محض فلا يكون من سعيه فلا يترتب عليه حكم
فان كل حكم فانه يحصل للانسان بسببه جلب نفع او دفع ضرر فيستلزم الوصف
العدمي لا يمكن ان يكون علة فان قيل الامتناع عن الفعل عدمي مع انه قد يكون مأمورا
به ويكون سببا للمصالح والمفاسد مثل الامتناع عن الفعل عبارة عن امر يفعله
الانسان فيترتب عليه ذلك الشيء قلنا ان الامتناع ليس عدما محضا والجواب عن
الاول بانا ذكرنا من الدلالة على ان العلية صفة ثبوتية تعارض لقول الخصم وعن ثانيها
لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة وكانت مفتقرة الى تلك الذات فكانت معلولة
مفتقرة الى العلة وكانت علية العلة لتلك العلة زائدة عليها ولزم التسلسل وعن الثالث
سلمنا انه لا بد وان يكون العلة متميزة عما ليس بعلة ولكن لا نسلم ان التميز يستدعي كون
المتميزين ثبوتيا فان عدم احد الضدين عن المحل يصحح حصول الضد الآخر فيه وعدم
ما ليس بضد ليس كذلك وايضا عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم ما ليس بلازم

لا يقتضي ذلك بعد حصول الاختيار في العقوبات وعن الثالث أن العلة عدم خصوص قوله
الخصوصية صفة ثابتة بالنفي المحض قلنا لا نسلم أن الخصوصية أمر ثبوتي فإنها لو كانت
أمرا ثبوتيا لكانت في نفسها أمرا مخصوصا فيلزم التسلسل وعن الرابع لا نسلم أن المجتهد
لا يجب السبر والتقسيم عن الأوصاف الخفية سلمنا ذلك ولكن سقط ذلك التكليف لتعذره
فإن العقوبات غير متناهية وعن الخامس إنا نعلم بالضرورة أنا مكلفون بالامتناع وذلك
على أن العدم قد يكون مقتضيا قوله الامتناع عبارة عن فعل يترتب عليه ذلك العدم قلنا
لو كان الامتناع عن الفعل عبارة عن فعل يترتب عليه العدم لكان الممتنع عن الفعل فاعلا
وذلك محال والله أعلم المسألة الخامسة لما تبين من التعليل بالعدم امتنع من التعليل
بالأوصاف الإضافية محضة بأنها عدم والعدم لا يكون علة إنما قلنا إنها عدم لأن مسمى
الإضافة ليس أمرا وجوديا لأنه لو كان هذا المسمى أمرا وجوديا امتنع أن يكون شيء من الوجودات
المخصوصة وجوديا إنما قلنا إن مسمى الإضافة ليس أمرا وجوديا لأنه لو كان هذا المسمى
أمرا وجوديا لكان إنما حصل هذا المسمى كان موجودا فإذا وضعنا الإضافة ما لو كانت أمرا وجوديا
كانت لا محالة صفة لمحل وكان حصولها في ذلك المحل إضافة بينها وبين ذلك المحل فكان مسمى الإضافة حاصلا
في حلول تلك الإضافة في ذلك المحل فإذا كان ذلك المسمى أمرا وجوديا كانت إضافة المضاف أمرا وجوديا
فإن الكلام في الإضافة الأولى إلى غير النهاية فثبت أن مسمى الإضافة يمتنع أن يكون وجوديا وإذا ثبت ذلك
وجب أن لا يكون شيء من الإضافات المخصوصة وجوديا لأن الإضافة المخصوصة ماهية مركبة من
الإضافة ومن الخصوصية فلو كانت أمرا وجوديا لكان الوجودي إما نفس الإضافة أو قيد الخصوصية
والأول باطل لما تقدم والثاني باطل لأن الخصوصية للإضافة صفة للإضافة فلو كانت الخصوصية
أمرا ثبوتيا لزم حلول الموجود في النفي المحض وإنه محال فثبت أن شيئا من الإضافات يمتنع أن يكون
موجودا فهو معدوم والتعليل بالمعدوم غير جائز على ما تقدم والله أعلم المسألة السادسة يجوز تعليل
الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا لبعض الفقهاء لنا أن الدوران يفيد ظن العلية فإذا حصل في الحكم الشرعي
حصل ظن العلية واحتج المانع بأمور أحدها أن الحكم الشرعي الذي فرض علة يحتمل كونه
متقدما على الحكم الآخر ويحتمل كونه متأخرا ويحتمل كونه مقارنا وعلى تقدير التقدم
لم يصلح للعلة وإلا لزم تخلف الحكم عن علته وعلى تقدير التأخر لم يصلح للعلية لأن المتأخر لا يكون
علة للمتقدم وعلى تقدير المقارنة يحتمل أن يكون العلة هو وأن يكون غيره فإذن هو على التقديرات الثلاثة

لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة ولا شك أن العبرة في الشرع بالغالب لا بالنادر فوجب الحكم
بأنه ليس بعلة وثانيها أن تفسير العلة إما بالمعرف أو الداعي أو المؤثر فإن فسرناها بالمعرف امتنع
تعليل حكم الأصل بحكم آخر لأن المعرف لحكم الأصل هو النص لا غير وأما الثاني والثالث فباطلان
لأن من يقول بالمؤثر والداعي يقول المؤثر والداعي جهات المصالح والمفاسد فالقول بأن الحكم
الشرعي مؤثر أو داع خرق للإجماع وهو باطل وثالثها أن شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم أحد
الحكمين على الآخر غير معلوم فإذن شرط العلة مجهول فلا يجوز الحكم بالعلية ورابعها أن الشرع أثبت
حكمين في صورة واحدة فليس أحدهما بأن يكون مؤثرا على الآخر في الوجود والانتفاء والمخصوصية فليس جعل
أحدهما علة للآخر وهو المطلوب أولى من العكس فإما أن يحكم بكون كل واحد منهما علة للآخر وهو محال
أو لا يكون واحد منهما علة للآخر وهو المطلوب والجواب عن الأول لا نسلم أن بتقدير التأخر لا يصلح
للعلية لأن المراد من العلة المعرف والمتأخر يجوز كونه معرفا للمتقدم وعن الثاني إنا نفسر العلة بالمعرف قوله
الحكم في محل النص معرف بالنص لا بغيره قلنا سبق الجواب عنه في مقدمة الباب وعن الثالث لا نسلم
أن التقدم شرط العلة على ما سبق وعن الرابع أنه يجوز كون كل واحد منهما علة لصاحبه بمعنى كون كل
واحد منهما معرفا لصاحبه والله أعلم فرع إذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل
الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي ومثاله أن يعلل إثبات الحياة في الشعر بأنه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح
فيكون حيا كاليد والحق أنه جائز لأن المراد من العلة المعرف ولا يمتنع أن يجعل الحكم الشرعي معرفا
للأمر الحقيقي والله أعلم المسألة السابعة يجوز التعليل بالأوصاف العرفية كالشرف والخسة والكمال والنقصان
ولكن بشرطين أحدهما أن يكون مضبوطا متميزا عن غيره والثاني أن يكون مطردا لا يختلف باختلاف الأوقات
فإنه لو لم يكن كذلك لجاز أن لا يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ لا يجوز التعليل
والله أعلم المسألة الثامنة يجوز التعليل بالوصف المركب عند الأكثرين ومن الناس من لا يجوزه لنا أن المناسبة
مع الاقتران أو الدوران يفيد ظن العلية فيجب العمل به احتج المنكرون بأمور ثلاثة أحدها أن أجزاء المركب
في العلة موجب لطرو العدم على العلة العقلية واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة أن كل ماهية مركبة
فإن عدم كل واحد من أجزائها علة لعدم علية تلك الماهية لأن كون تلك الماهية علة صفة من صفات الماهية تختص
والصفة موقوفة على تحقق الموصوف وإذا كان كذلك كان عدم كل واحد من أجزاء الماهية علة بأنه لعدم علية
تلك الماهية فإذا عدم جزء من أجزائها فإذا عدم بعد ذلك جزء آخر لم يكن عدم هذا
الجزء الثاني علة لعدم علية تلك الماهية لأن ذلك حصل عند عدم الجزء الأول ولا تحصيل للحاصل

بأنه

لعدم الجزء الثاني فيقتضي حصول عدم جزء الماهية مع انه لم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية
فقد وجد النقض في العلل العقلية لان عدم جزء الماهية امر حقيقي سواء كانت علة التي عقلية
او وضعية فان قلت فحينئذ يلزم ان لا يكون في الوجود ماهية مركبة لان عدم كل واحد من اجزائها
علة مستقلة لعدم تلك الماهية وتوارد العلل [illegible] ليس الماهية امرا وراء مجموع تلك الاجزاء
فلم يكن عدم احد تلك الاجزاء علة لعدم [illegible] المعلية الماهية فيه حكم زائد على ذات الماهية
وعدمها [illegible] بعدم كل واحد من اجزاء الماهية وطرد الفرق وبيانه ان يكون التي علة الحكم
صفة لذلك التي سواء حصلت له تلك الصفة بذاته او بالجعل فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا
فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاجزاء وهو محال اما اولا فلانه يلزم
حلول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة وهو محال واما ثانيا فلانه يلزم كون كل واحد من
تلك الاجزاء علة تامة لانه لا معنى لكون الشيء علة الا حصول العلية فيه واما ان يقال حصل في كل واحد
من اجزاء العلة جزء من تلك العلية وهذا ايضا محال لانه يقتضي انقسام الصفة العقلية حتى يكون
للعلية نصف وثلث وربع وذلك محال وبالجملة فان كل واحد من تلك الاجزاء الذي [illegible] عليه فعند
انضمامها اما ان يكون قد حدث امر لم يكن او ما كان فان لم يحدث امر فالمعنى بحدوث ذلك
الامر اما كل واحد من تلك الاجزاء او مجموعها فان كان الاول فكان كل واحد من الاجزاء مستقلا بالعلية ايضا
العلة فيكون كل واحد منها علة تامة فذلك محال وان كان الثاني كان الكلام في اقتضاء ذلك المجموع
لذلك الامر كالكلام في اقتضاء ذلك المجموع للعلية فلزم ان يكون بواسطة حدوث شيء اخر ولزم
التسلسل وهو محال وان قلنا انه لا يحدث امر لم يكن حاصلا قبل الاجزاء حالة الاجتماع كهي حالة
الانفراد لكنها حالة الانفراد ما كانت علة فكذا عند الاجتماع والجواب عن الاول ان النقض
انما يلزم لو جعلنا عدم جزء الماهية علة لعدم علية الماهية وهو بناء على كون العدم علة وهو ممنوع
وعن الثاني ان العلية ليست صفة ثبوتية والا لزم التسلسل على ما [illegible] واذا لم تكن صفة ثبوتية امتنع
القول بانها اما ان تحل كل واحد من الاجزاء بتمامها او تنقسم بحسب انقسام اجزاء الماهية وعن الثالث
انه منقوض بكل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند اجتماعها يكون المجموع عشرة وكذا ههنا
والله اعلم [illegible] عن الاول نقل الشيخ ابو اسحاق الشيرازي رحمه الله عن بعضهم انه قال لا يجوز ان يزيد
الاوصاف على سبعة وهذا الحصر لا اعرف له حجة البابية الفرق بين جزء العلة ومحلها وشرط
ذات العلة وشرط عليتها وقيل الخصوص لانه من حيث الشرط ذكروا فيه وجهين الاول انه
الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة الثاني وهو انه يلزم من عدمه مقتضى
دافعة لوجود الحكم اذا عرفت ذلك فمن الناس من انكر هذا الفرق وهم المنسوبون للطرد والمنكرون
لتخصيص العلة واحتجوا عليه بان العلة الشرعية ما يكون معرفا للحكم وهو ما يكون معرفا

للحكم

للحكم عند اجتماع كل القيود من الشرط والاضافة الى الاهل والمحل فيكون كل واحد من هذه
القيود جزءا من المعرف للحكم فلو كان جزءا من العلة الى لا يمكن ان يقال بعض هذه القيود اولى
في الوجود من بعض فان الفعل له ذات حقيقية له صفة وهي اضافته الى الفاعل والى المحل
وذات الفعل اولى في الوجود من هذه الاضافات لاحتياجها اليه وقد يكون بعض تلك القيود
مناسبا دون البعض ويكون بعضها اولى في المناسبة من بعض ولكن مع تسليم هذا المقام
فالمعتبر في ترتيب الحكم هو المجموع وحينئذ لا يبقى بين جزء العلة وبين شرطها فرق فغاية
هذا البحث انه اذا صدر بعض تلك الاجزاء من انسان وصدر الباقي من انسان اخر فان كانت تلك
الاجزاء متساوية في القوة والمناسبة اشتركا والا نسب الفعل الى فاعل الجزء الاخير وهذه العاقبة
حاصلة سواء سميناها جزء العلة او شرطها ومن الناس من سلم الفرق وزعم ان العلة اما ان تعرف
عليتها بالنص او بالاستنباط فان كان الاول دل على القدر المذكور في النص على كونه مناطا للحكم
هو العلة وسائر القيود التي وقع اعتبارها ولا يستقل بحكمها شرائط واركان الكلية
والذي يكون مناسبا هو العلة والذي يكون معتبرا في تحقق المناسبة ولا يكون كافيا هو
جزء العلة والذي لا يكون مناسبا ولا جزءا منه فهو الشرط هذا اذا عرفنا علية الوصف بالمناسبة
اما اذا عرفناها بسائر الطرق فهذا الفرق [illegible] المسألة التاسعة اتفقوا على انه لا يجوز
التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا فانه يعلم بالضرورة ان مجرد هذا اللفظ
لا اثر له فان اريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذلك يكون تعليلا بالوصف
لا بالاسم المسألة العاشرة ذهب الشافعي رضي الله عنه الى انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهو قول
اكثر المتكلمين وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله لا يجوز واتفقوا على ان العلة المنصوصة اما
ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوف على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة
تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف على ذلك فقد صحت العلة في نفسها سواء كانت متعدية
او لم يكن فان قيل لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها
في الاصل وحينئذ ينقطع الدور سلمنا ذلك لكن وجدنا ههنا ما يدل على فساد العلة القاصرة
وهو من وجهين الاول ان العلة القاصرة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه كان عبثا وهو على الحكيم ممتنع
بيان الاول انه لا فائدة فيها الا ان الفائدة من العلة ان يتوسل بها الى معرفة الحكم وهذه الفائدة
مفقودة ههنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في الاصل لانه معلوم بالنص ولا يمكن

التوسل بها الى معرفة حكم غير ثابت لا لان ذلك لا يمكن الا وجود ذلك الوصف في غير الاصل
فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة واما قلنا ان ما لا فائدة فيه عبث وان العبث غير جائز
وذلك بالاجماع الثاني ان الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة لانه اتباع الظن وهو غير جائز
لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في العلة المتعدية لان فيها فائدة وهي التوسل بها
الى معرفة الحكم في غير محل النص وهذه الفائدة مفقودة في العلة القاصرة فوجب بقاؤها على الاصل
الثالث العلة الشرعية امارة ولا معنى لان تكون كاشفة عن شيء والعلة القاصرة لا تكشف
عن شيء من الاحكام فلا تكون امارة فلا تكون علة والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال فائدة صحة
كونها علة هو توقف صحة وجودها في غير ذلك المحل فلما سلم ان الحاصل في المحل الاخر لا يكون
هو هو بعينه لاستحالة حلول الشيء الواحد في محلين بل يكون مثله واذا كان كذلك فكل ما
حصل له من الصفات عند حلول مثله في محل اخر يكون مثل الحاصل له عند عدم حلول مثله
في محل اخر لان حكم الشيء حكم مثله واذا كان حصول تلك الامور يستقر به تحقق ذلك
وجب ان يكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور وعن المعارضة الاولى
انه لا فائدة فيها قلنا لا نسلم قوله الفائدة ان يتوسل بها الى معرفة الحكم قلنا نسلم ان وجه
الحكم فائدة لكن لا نسلم انه لا فائدة الا هي بل الدلالة على هذا الحكم انا متى عرفنا ان كل
الاول ان يعرف ان الحكم الشرعي على وفق الحكمة والمصلحة وهي فائدة معتبرة لان النفوس
الى قبول الاحكام المطابقة للحكم والمصالح اميل عن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف
الثاني انه لا فائدة الا يثبت العلم بالشيء ما ما اذا علمنا الحكم ثم اطلعنا على علته صرنا
عالمين او ظانين بما كنا عالمين به وذلك مطلوب ولا يمتنع ايضا ان يكون العلم به مطلوب
مصلحة سلمنا انه لا بد وان يتوسل بالعلة الى معرفة الحكم لكن في جانب الثبوت او في جانب العدم
م ع وههنا امكن التوسل بها الى العدم لان الحكم شابه انه اذا علم او ظن كون حكم الاصل
معللا بعلة قاصرة امتنع القياس عليه وامتنع الحكم في الفرع فان قيل يكفي في الامتناع
من القياس ان لا يجد علة متعدية فاما التعليل بالعلة القاصرة فلا حاجة اليه في الامتناع
من القياس قلنا لا يجوز ان يوجد في الاصل وصف متعد يناسب ذلك الحكم فلو لم يجز التعليل
بالعلة القاصرة لتعين ذلك الوصف المتعدي فالعلة الجامعة وكان يجب التعليل به وحينئذ
كان يلزم ثبوت الحكم في الفرع اما لما جاز التعليل بالوصف القاصر صار معارضا لذلك الوصف
المتعدي وحينئذ لا يثبت القياس ويمتنع الحكم سلمنا انه لا فائدة فيها فلم قلتم انها لا تكون باطلة
فانه لا يمتنع كونها علة مؤثرة في الحكم مع ان الطالب لها لا يكون طالبا لما لا يستفيد به سلمنا ان
الطلب فيه لا يجوز اثباته ولكن لا يجوز ذلك ما لم يعلم انه لا فائدة فيه ... يعلم ذلك وههنا

المستنبط للعلة حال طلبه لها لا يعلم ان تلك العلة متعدية او قاصرة فلا يمكن منعه
عن ذلك الطلب وبعد وقوفه على العلة القاصرة لا يمكن منعه عن ظنه بها لان ذلك خارج
عن وسعه سلمنا كل ما ذكروه لكنه منقوض بالمنصوص على العلة القاصرة فان كل ما ذكروه
حاصل فيها مع جوازها قوله الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة قلنا لا نسلم والتمسك
بالاية ينفي الجواب عنه في مسألة اثبات القياس وايضا فقد بينا ان العلة المتعدية كما انها
وسيلة الى اثبات الحكم فالعلة القاصرة وسيلة الى معرفة الحكم من حيث كون القاصرة صحيحة لانها
علامة على المباني والمعدية على حكمها قوله هي الامارة لا تكشف عن حكم قلنا لا نسلم بل
تكشف عن المنع من استعمال القياس سلمناه لكنه يكشف عن حكمة الحكم سلمناه لكنه منقوض بالعلة
القاصرة المنصوصة والله اعلم فرع اختلفوا في ان الحكم في مورد النص ثابت بالنص او بالعلة
النص فقال الحنفية لا يمكن ثبوته بالعلة لان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون
طريقا الى المعلوم واصحابنا يجوزونه والخلاف لفظي لانا نعني بالعلة ههنا امرا مناسبا
تعلق على الظن ان الشرع اثبت الحكم لاجله وذلك مما لا يمكن انكاره والله اعلم المسألة الحادية عشر
الجواب لا يجوز التعليل بالصفات المعدومة خلافا لبعض الفقهاء العجمي فقال لا حولهم الملك
معنى مقدر شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات وربما قالوا الملك الحادث يستدعي سببا حادثا
وذلك هو قوله بعت واشتريت وهما ان الكلمات مركبة من الحروف المتوالية وكل واحد من تلك
الحروف لا يوجد الا عند عدم الحرف الاخر فاذن ليس لهذه الكلمات وجود حقيقي لكن لها وجود
تقديري مع سوى الشارع قدر بقاء تلك الحروف الى حين حدوث الملك ضرورة انه لا بد من وجود السبب
حال حصول المسبب وقد يذكرون هذا التقدير في جانب الاثر فيقولون ان من عليه الدين يكون
ذلك الدين مقدرا في ذمته واعلم ان هذا الكلام من حسن الخرافات لان الوجوب اما ان يكون معبرا
به عن تعلق خطاب الشرع على ما هو مذهبنا او يكون الفعل في نفسه بحيث يكون الاخلال به
مدخلا في استحقاق الذم على ما هو قول المعتزلة فان كان الاول لم يكن لتعلق الخطاب حاجة الى
شيء محدث يكون علة له لان ذلك التعلق قديم ان الحكم يكون معللا وان كان الثاني فالموثر
في الحكم جهات المفسدة والمصلحة فلا حاجة فيه الى بقاء الحروف وايضا فالمقدر يجب ان يكون على
وفق المحقق والحروف لو وجدت مجتمعة لم تصلح ان تكون كلاما فلو قدر الشرع بقاء الحروف
لما حصل منها قوله بعت واشتريت ولم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام واما تقدير الملك

الرقبة تصرفا فقط فلا يبطل الا بدليل له الا ان الشرع ملكه المالك الحال الرق الاستيفا
من اتلفها انه يدل ذلك العود من المالك بجهل حصول شرعا وعرفا فاما المقدر في العقد
فهو من التوجهات التي لا حاجة والعقل والشرع اليها المسألة الثامنة عشر العلة
قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون حكمها اكثر من واحد وتلك الاحكام اما ان
يكون متماثلة او مختلفة غير متضادة او مختلفة متضادة فالاول اما ان يكون في ذات واحد
او ذوات والاول محال لامتناع اجتماع المثلين والثاني جائز وهو كالقتل الذي حصل
من زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما واما الثاني فهو ان يوجب احكاما
مختلفة غير متضادة فهو جائز كتحريم الاحرام للصيد ومس الطيب والصوم والصلوة واما
الثالث فهو ان يوجب احكاما متضادة فلا يخلو اما ان يتوقف ايجابها لها على شرط او لا يتوقف
فان كان الاول فالشرطان اما ان لا يجوز اجتماعهما او يجوز فان لم يجز جاز ان يكون العلة موجبة
لحكمين متضادين عند حصول شرطين لا يجتمعان ولو كان يجوز اجتماعهما فهو محال لانهما
اذا اجتمعا لم يكن العلة باقتضا احدهما اولى من اقتضا الاخر فيجب ان يقتضيهما جميعا وهو
محال او لا يقتضي واحدا منهما وحينئذ يخرج العلة عن ان يكون علة وبهذا البيان يظهر انه
لا يجوز ان لا يتوقف اقتضا العلة معلولها المتضادين على شرط الثاني من شرط العلة
اختصاصها بمحل الحكم والا لم يكن اقتضاها حصول الحكم لشي اولى من اقتضائه لغيره الثالث
ان اقتضاها معلولها قد يكون موقوفا على شرط مثل الزنا فانه لا يوجب الرجم الا بشرط
الاحصان وقد لا يكون وهو ظاهر الرابع العلة قد يكون علة لاثبات الحكم في الابتدا كالعدة
في منع النكاح وقد يكون علة في الابتدا والانتها كالرضاع في ابطال النكاح وقد يكون العلة
قوية على الدفع لا على الرفع مثل الحل والرق فانهما يدفعان النكاح ولا يرفعانه وقد يكون
قوية عليهما معا المسألة التاسعة عشر قد يستدل بذات العلة على الحكم وقد يستدل بعلية
العلة على الحكم فالاول مثل ان يقال قتل عمد عدوان فيكون موجبا للقصاص والثاني ان
يقال القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص وقد وجد فيجب القصاص والاول اصح
والثاني لا يقال فاسد لانه فرق بين ماهية القتل وبين كونه سببا للقصاص فانه قد يعقل
كونه قتلا مع الذهول عن السببية وقد يعقل السببية مع الذهول عن كونه قتلا او السببية امر
اضافي والامور الاضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من المضافين فلو كان القتل
سببا لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب القصاص ولا دور ها هنا

سبب

سبب لذلك الحكم فقد يمتنع كونه كذلك وهو الحق حتى يحكم على هذا بانه سبب لذلك واذا كان كون
السببية موقوفة على ثبوت الحكم اولا فلو استفدنا ثبوت الحكم من ذكر السببية
لزم الدور وانه محال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال بعلية الوصف وسببيته على ثبوت
الحكم والله اعلم المسألة العشرون في تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي لا يتوقف
على بيان ثبوت المقتضي لذلك الحكم وهذه المسألة من فروع جواز تخصيص العلة فان من
انكره امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما اذا جوزناه فاما هذا الفرع والجواب عنه معتبر
لو صح الاول لان الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم العدمي او كان دائرا معه
وجودا وعدما حصل ظن ان ذلك الوصف علة لذلك العدم والظن حجة الثاني ان
المقتضي والمانع متنافيان ومتضادان والشي لا يتوقف على حصول ضده بل على عدمه فاذا جاز التعليل
بالمانع حال تحققه فلان يجوز ذلك عند عدمه وهو حال عدم المقتضي كان اولى واحتج
المخالف بان وجود احدهما اذا اعللنا انتفاء الحكم بالمانع فالمعلل اما عدم مستمر او عدم
متجدد والاول باطل لان العدم المستمر كان حاصلا قبل حصول هذا المانع بل قبل
الشرع والحاصل لا يمتنع تعليله بالحاصل بعد والثاني يسلم المقصود لان عدم الحكم
لا يحصل في التجدد الا اذا امتنع من الدخول في الوجود بعد ان كان بعرضية الدخول
في الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي فانتها ان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر
عند العقل من انتفائه لحصول المانع واذا كان كذلك فاما ان يكون ظن انتفاء المقتضي
مثل ظن تحقق وجود المانع او اقوى منه او اضعف منه فان كان الاول امتنع تعليل عدم
الحكم بوجود المانع لان عدم المقتضي ووجود المانع لما استويا في الظن واختص عدم
المقتضي بمزيد وهو ان ظن اسناد عدم الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى وجود المانع
كان ظن تعليل عدم الحكم بعدم المقتضي اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فيلزم
ان لا يجوز تعليل عدم الحكم بالمانع واما ان كان ظن عدم المقتضي اظهر فالتقرير المذكور
اظهر واما ان كان ظن عدم المقتضي مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فظن العدم انما
يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وذلك يدل على ان التعليل بالمانع يتوقف على
رجحان المقتضي وهو المطلوب والثاني ان التعليل بالمانع يتوقف على بيان المقتضي عرفا
فيتوقف عليه شرعا اما الاول فلان من قال الطير انما لا يطير لان القفص يمنعه فهذا

مو ثبوت العلم بكون الاصل [?] هاهنا دورا فان يعتبر ثبوت الطرد مع تخلف عدم
الطرد بالعكس وكذا مع عدم المعدم تصور زيد في السوق حصول عدم لم هناك لا بد
وان يعني انه كان زيد داخل المحصور ولا شيء ذلك التعليل عرفا وانا الثاني فلقوله
عليه السلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح
ورابعها ان عدم المقتضي مستلزم لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي لامتنع استناد
ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل محال وفيه انه لا بد من بيان وجود المقتضي
والجواب عن الاول ان العلة الشرعية معرفة والمعرف يجوز ان يتاخر عن المعرف قوله
انما نصب الحكم شرعا اذا كان بحيث لو سكت الشرع لفعله العاقل لا يحق لكون هذا الاستقرا
شرعيا الا انه لم يعرف الامر من قبل الشرع وذلك الحاصل يدور مع طلبه وعن الثاني ان عرف
النظر الى وجود المانع بعد نفي عدم الحكم يدور لا التفات الى الاوهام الباطلة التي ذكرتموها
وعن الثالث لا نسلم ان الظن باسناد عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم بوجود المقتضي
عرفا الا ترى انا اذا علمنا وجود سبع في الطريق فقصدنا العدو يكفي في حصول الظن انه لا يحضر وان
كان لا يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامة اعضائه بل يحصل هذا القدر دليلا لنا ابتداء
لنا ابتداء فيقول مجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا فليفد شرعا للحديث
وعن الرابع ان يراد والعلل المعرفات على انا لا نسلم انه خلاف الاصل والله اعلم فرع
لو سلمنا ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي لكن لا حاجة الى ذكر دليل منفصل على
وجود المقتضي بل يكفي ان يقال ان لم يكن المقتضي موجودا في الفرع وحينئذ يلزم عدم
الحكم في الفرع او حصل المقتضي في الفرع لكنه انما ينتفي فيه تحصيلا للمصلحة ودفعا للحاجة
وهذا المعنى قائم في الاصل فيلزم ثبوت المقتضي في الاصل وانه ... ذلك فقد صح جواز تعليل عدم
الحكم فيه بالمانع والله اعلم المسئلة الخامسة عشر قال بعضهم وجود الوصف الذي جعل علة في
الاصل لا بد وان يكون مقطوعا عليه وهذا ضعيف لانه اذا ثبت بالدليل حصول الظن بل
الجواز ذلك قد يكون معلوما بالضرورة وقد يكون معلوما بالبرهان اليقيني وقد يكون معلوما
بالامارات الظنية وهذا اخر الكلام في العلة وبالله التوفيق القسم الثالث في المباحث
المتعلقة بالحكم والاصل والفرع وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في مباحث
الحكم وفيه مسائل المسئلة الاولى اتفق اكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات وفيه
نوع سموه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد من جامع عقلي والجامع اربعة العلة و

الحد

والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقولنا اذا كانت العالمية شاهدا
معللة بالعلم فكذلك غائبا وجب ان يكون كذلك واما الجمع بالحد فكقولنا العالم حد
العالم شاهدا من له العلم فيجب طرده غائبا واما الجمع بالشرط فكقولنا العلم مشروط
بالحياة شاهدا فكذلك غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان
على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا واعلم انه لما كان الجمع بالعلة اقوى الوجوه وجب
علينا ان نتكلم فيه فنقول اعتماد القائسين على مقدمتين احداهما ان الحكم في الاصل معلل بكذا
وثانيهما ان تلك العلة حاصلة بتمامها في الصورة الاخرى فهاتان المقدمتان ان حصل العلم
بهما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان حصل الظن بهما حصل ظن ثبوت الحكم في الفرع واما
قلنا انه يلزم من حصول العلم بتينك المقدمتين حصول العلم بالنتيجة وذلك لانه اذا ثبت ان
ذلك المعنى مؤثر في ذلك الحكم ثم ثبت ذلك المعنى في صورة اخرى فحصول ذلك المعنى مؤثرا في ذلك
الحكم في تلك الصورة اما ان يعتبر في تلك المؤثرية كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل
في هذه الصورة واما ان لا يعتبر فيها ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تمام العلة لان
مرادنا من تمام العلة كل ما لا بد منه في المؤثرية فاذا كان لا بد من صدور المعنى هناك او فقد
كونه ليس هناك من ذلك المعنى لم يوجد تمام العلة بالتفسير الذي ذكرناه وان كان الثاني فتمام
المؤثر حاصل في الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع غير مستلزم للحكم مع انه لم يختلف حاله البتة
في الصورتين لا بحسب ذاته ولا بحسب قيامه ولا بحسب انضمام شيء اليه فيلزم حينئذ ترجيح احد طرفي الممكن
المساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان الباهر انه يلزم من العلم بتينك
المقدمتين حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع واذا ثبت هذا ظهر انه متى حصل الظن بهاتين
المقدمتين في العقليات كان القياس صحيحا فان قيل حاصل الكلام فيما ذكرتموه هو الاستدلال
بحصول العلة على حصول المعلول وليس هو بقياس بل هذا هو القياس لانا اذا رأينا
الحكم حاصلا في صورة معينة ثم قامت الدلالة على ان المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني
ثم قامت الدلالة على ان ذلك الوصف حاصل في هذه الصورة الثانية لزم القطع بحصول
الحكم في الصورة الثانية بل يحصل اليقين بهاتين المقدمتين اين وجد ذلك وانا اذا عنينا
ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الاصل والمثلان لا بد وان يتحدا بالنوع والهوية والا
فهو عينه ذلك وذلك غير هذا فيكون كل واحد منهما غير الاخر فالاثنان واحد هذا خلف

... احتمال الذي ... فليس ذلك ... جزء العلة
... العلية ... كانت الأخرى يكون تمام العلة ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع
واعلم أن المتكلمين طرقا في تعيين العلة أحدها التقسيم الذي لا يكون منحصرا فإذا
قال لم أجد وجود قسم آخر فالواجب أحدهما في حكمه كما وجدناه وعدم
الوجدان بعد الاستقصاء في الطلب يدل على عدم الوجود كالمبصر إذا طلب شيئا في
الدار ونظر الجميع جوانبها في النهار فلم يجد قطع بالعدم وهذا ضعيف إذ رب
موجود ما عرفناه بعد الطلب والقياس على نظر العين قياس من غير جامع وبتقدير
ذكر الجامع فهو إثبات القياس بالقياس وهو باطل وثانيها الدوران الخارجي وقد
تقدم بيان أنه لا يفيد الظن فضلا عن اليقين وثالثها الدوران الذهني كقولهم
متى عرفنا كون التكليف أمرا بالمحال عرفنا قبحه وإن لم نعرف شيئا آخر ومتى لم نعرف
كونه أمرا بالمحال لم نعرف قبحه وإن عرفنا سائر صفاته فإذا دار العلم بالقبح دائرا مع
العلم بكونه أمرا بالمحال في الذهن فهذا الدوران الذهني يفيد الجزم بأن المؤثر في القبح
هو نفس كونه أمرا بالمحال فنقول كلامكم مبني على أمرين أحدهما أنه لما لزم من
العلم بكونه أمرا بالمحال العلم بقبحه لزم أن يكون كونه أمرا بالمحال علة لقبحه والثاني
أنه لما لم يلزم من العلم بسائر صفاته العلم بكونه قبيحا وجب أن لا يكون
سائر صفاته علة لكونه قبيحا وأنتم ما بينتم في هذين المقامين ما يدل
عليهما فإن العلم بهما ليس من العلوم الضرورية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين
وما رأيت أحدا من المتكلمين ذكر في تقرير هذين المقامين شيئا وعلى أن الأول منقوض
بجميع الإضافات فإنا متى علمنا كون هذا الشخص أبا علمنا كون الشخص الآخر ابنا وكذا
بالعكس مع أنه يستحيل أن يكون كون هذا أبا علة لكون ذاك ابنا لأنهما [illegible]
المتضايفين معا والعلة قبل المعلول والمع لا يكون قبل وأما الثاني فإنه لا يمكن
القطع بأنا إذا عرفنا سائر صفاته فإنه لا يحصل العلم عند ذلك بكونه قبيحا لأنا
إذا عرفنا كل صفة فكيف يمكننا أن نقطع بأنا عرفنا كل صفاته فإنه لا يحصل العلم
عند ذلك بكونه قبيحا فإنا إذا جوزنا أن يكون من الصفات ما لم نعرفه جوزنا في بعض
تلك الصفات التي لا نعرفها أن يحصل عند العلم به العلم بكونه قبيحا ومع هذا التجويز لا يتم

هذا

من المقدمة الثانية أنه لا يلزم من العلم بسائر الصفات العلم بكونه قبيحا فلم لا يجوز أن
القدر على أن من الصفات لا يجوز أن يكون مؤثرا في القبح والعلم بأن الكلام [illegible]
من المعترضين ما جوز من الفلاسفة فإنهم زعموا أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فعلى هذا كلما كان علة للقبح يلزم من العلم به العلم بالقبح وزعموا أن العلم اليقيني
بوجود المعلول لا يحصل إلا من العلم بعلته فلما لزم الجزم بالقبح عند العلم بكونه
أمرا بالمحال علمنا أن علة القبح ذلك ولكنا قد بينا في كتبنا العقلية دلالة على
[illegible] المقدمتين وبينا ضعفها وسقوطها فلا نعيدها ههنا وبالله التوفيق المسألة
الثالثة في جواز القياس في اللغات وهو قول ابن سريج منا ونقل ابن جني في الخصائص أنه
قول أكثر علماء العربية كالمازني وأبي علي الفارسي وأما الشافعي وجمهور الحنفية فينكرونه
لنا [illegible] إنا إذا رأينا أن عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة الطارئة فإذا حصلت
تلك الشدة سمي خمرا فإذا زالت الشدة مرة أخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل
ظن أن العلة لذلك الاسم هو الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ فيحصل ظن أن علة هذا
الاسم حاصلة في النبيذ ويلزم من ظن حصول علة الاسم ظن حصول الاسم وإذا حصل ظن أنه يسمى
بالخمر وعلمنا وظننا أن الخمر حرام حصل ظن أن النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ
فإن قيل الدوران إنما يفيد ظن العلية بشرط احتمال العلية وههنا لم يوجد الاحتمال لأنه ليس
بين الألفاظ وبين المعاني مناسبة أصلا فاستحال أن يكون شيء من المعاني داعيا إلى الوضع
[illegible] لذلك الاسم وإذا لم يوجد احتمال العلية ههنا لم يفد الدوران ههنا ظن
العلية سلمنا أنه حصل ظن العلية ولكن إنما يلزم من حصول العلة في الفرع حصول ذلك
الحكم إذا [illegible] تلك العلة إنما صارت علة لأن الشرع جعلها أمارة ولو قال أعتقت غانما
لسواده فإذا كان له عبد آخر أسود لم يعتق عليه لأن جعل الإنسان علة لحكم لا يجب أن
يتفرع عليه الحكم أينما وجد وكذا ههنا لا يلزم من كون الشدة علة لذلك الاسم حصول ذلك الاسم
أينما حصلت الشدة إلا إذا عرفنا أن واضع الاسم هو الله تعالى والجواب عن الأول أنه
لا يمكن جعل المعنى علة للاسم إذا فسرنا العلة بالمؤثر أما إذا فسرناها بالمعرف فلا يمتنع
كما أن الله تعالى جعل الدلوك علة لوجوب الصلاة لا بمعنى كون الدلوك مؤثرا أو داعيا بل بمعنى
المعرف فكذا ههنا وعن الثاني أنا بينا أن اللغات توقيفية [illegible] وهو الذي اعتمد
عليه المازني وأبو علي الفارسي رحمهما الله أنه لا خلاف بين أهل اللغة أن كل فاعل رفع وكل مفعول

نصب

وكذا القول في جميع وجوه الاعراب وان كان ضرب من هذا الحصر باعرابه تفرده ولم نقل ذلك
الا قياسا لانهم لما وضعوا رفع الفاعل علمنا انه واشير واخذ ذلك علم انه ارتفع لكونه
فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا فان قلت لم نقل نصب ذلك وقد وجد المفعول عند
وكذا الفاعل وقد لا يرتفع لعارض يعلم تخلف الحكم عن العلة لعارض لا يقدح في العلية
عن من يقول بتخصيص العلة ومن لا يقول به يجعل ذلك العدم جزءا من العلة الثالث
وهو ان اهل العربية اجمعوا على ان ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه مشبها بالفاعل في اسناد
الفعل اليه ولم يزل في ذلك خلاف من الكوفيين والبصريين يعللون جميع الاحكام الاعرابية بان
هذا يشبه ذاك كذا فوجب ان يشبهه في الاعراب واجماع اهل اللغة في المباحث اللغوية
حجة الرابع ان يتمسك بعموم قوله فاعتبروا فانه يتناول كل الاقيسة واعترض والجواب
عن ان المعاني لا تناسب الالفاظ فامتنع جعل المعنى علة للاسم بخلاف الاحكام الشرعية
فان المعاني تناسبها لكنا قد بينا سقوط هذا الفرق والله اعلم واحتج المخالف
بامور احدها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل الاية على انها باسرها توقيفية
فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس وثانيها ان اهل اللغة لو صرحوا وقالوا قيسوا لم يجز
القياس كما اذا قال اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا فانه لا يجوز القياس فاذا لم يجز
القياس عند التصريح بالامر بالقياس فلان لا يجوز ذلك مع انه لم ينقل عن اهل اللغة نص في ذلك
كان اولى وثالثها ان القياس انما يجوز بعد تعقل ذلك الحكم في الاصل وتعقل الاسماء غير جائز
لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات واذا لم يعقل التعليل لم يصح القياس
الشبه ورابعها ان وضع اللغات ينافي جواز القياس فانهم سموا الفرس الاسود ادهم
ولم يسم الحمار الاسود به وسموا الفرس الابيض اشهب ولم يسم الحمار الابيض به وسموا صوت
الفرس صهيلا وصوت الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا وانما القارورة انما سميت
بهذا الاسم لاجل الاستقرار مع ان ذلك المعنى حاصل في الحمام ولا يقال لها هذا الاسم بذلك
والخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل مع ان المخامرة حاصلة في الافيون ولا يسمى خمرا
والجواب عن الاول انه ليس في الاية الا انه تعالى علم ادم كل الاسماء توقيفا فيجوز ان يكون علم
البعض توقيفا والبعض بينها بالقياس لانه يجوز ان يدرك ادم علمها توقيفا وبعض
علمها قياسا كما ان جماعة العقلية قد يدرك حسا وقد يدرك اجتهادا وعن الثاني انا ندعي

انه نقل الينا بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس الا ترى ان جميع كتب النحو
والتصريف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجمعت الامة على جواز الاخذ بتلك الاقيسة فانه
لا طريق الى تفسير القرآن والاخبار الا بتلك القوانين وكان ذلك اجماعا معلوما بالتواتر
وعن الثالث ما ذكرنا انا نفسر العلة بالمعرف لا بالداعي ولا بالمناسب وحينئذ لا يقدح عدم
المناسبة فيه وعن الرابع ان الحاصل في الباب انهم ذكروا صورا لا يجري فيها القياس وذلك لا يقدح
في العمل بالقياس كما ان النظام لما ذكر صورا كثيرة في الشرع لا يجري القياس فيها لم يدل ذلك
على المنع من القياس في الشرع والله اعلم المسألة الثالثة المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في
الاسباب والعلل مثاله اذا قسنا اللواطة مثلا على الزنا في كونه موجبا للحد فاما ان نقول
ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواطة واما ان لا نقول ذلك فان كان
الاول كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد
لان الحكم لما استند الى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل واحد منهما
فاذن شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس
في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع واما
ان لم يكن كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواطة استحال قياس اللواطة
عليه لانه لا بد في القياس من الجامع فان قيل الجامع بين الوصفين لا يكون علة للحكم
بل يؤثر في علية الوصف واما الحكم فانما يحصل من الوصفين قلنا هذا باطل لان ما يصلح
لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة والله اعلم المسألة الرابعة
الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس اما النفي الاصلي او الحكم الشرعي المعلوم او المظنون فلنتكلم
في هذه الثلاثة فنقول اختلفوا في ان النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا والحق
انا متى قلنا ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحوادث يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس
العلة اما قياس الدلالة فهو ان يستدل بعدم آثار الشيء وعدم خواصه على عدمه واما
تقرير قياس العلة فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يجوز تعليله بوصف يوجد
بعد ذلك ولقائل ان يقول علة النفي لا معنى لها الا المعرف وتأخر الدليل عن المدلول جائز
واعلم ان هذا الكلام مختص بالعدم فاما الاعدام فانه حكم شرعي يجري فيه القياس اتفاقا
واما الذي طريقه العلم فقد اختلفوا في انه هل يجوز استعمال القياس فيه وعندي ان هذا

اليقين

الخلاف لا يسوغ إجراؤه في الحوادث الشرعية فإنه لو أمكن تحصيل النص بعلة الحكم ثم تحصيل
بأن تلك العلة حاصلة في هذه الصورة لحصل العلم اليقيني بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل
بل البحث عن أنه هل يمكن تحصيل هذين اليقينين في الأحكام الشرعية أم لا وأما
الذكر طريقة الظن فلا نزاع في جواز استعمال القياس فيه والله أعلم المسألة الخامسة اختلفوا
في أنه هل يمكن إثبات أصول العبادات بالقياس أم لا فقال الجبائي والكرخي لا يجوز وبنى
الكرخي عليه أنه لا يجوز إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس واعلم أن هذا الخلاف يمكن
حمله على وجهين الأول أن الصلاة بإيماء الحاجب لو كانت مشروعة لوجب على النبي عليه السلام
أن يبينها بيانا شافيا ويفعله أهل التواتر حتى يصير ذلك معلوما لنا قطعا فلما
لم يكن كذلك علمنا أن القول بها باطل والثاني أن لا نزاع في أنها لو كانت مشروعة لحصل
العلم بها قطعا ولكن مع ذلك يمتنع إثباتها بالقياس فيه أما الأول فهو باطل بالوتر فإنه
عندهم واجب مع أنه لم يعلم وجوبه قطعا بل الروايات الواردة فيه ذلك الذي لم يبلغ مبلغ
التواتر فلعله عليه السلام أوجبه على شخص معين ولم ينقل ذلك بالتواتر بل المجتهد في نفسه
الإجماع وأما الثاني فيحكم بحصوله إذ جاز الاكتفاء فيه بالظن فلم لا يكتفى فيه بالقياس ثم ولكنا
إنا نستدل على جوازه بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبما أنه يفيد ظن الضرر فيكون العمل به واجبا
المسألة السادسة مذهب الشافعي رضي الله عنه أنه يجوز إثبات الحدود والكفارات و
الحدود والرخص بالقياس وقال أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله لا يجوز وحاصل الخلاف أنه
هل في الشريعة جملة من المسائل نعلم أنه لا يجوز استعمال القياس فيها وليس كذلك بل يجب
البحث عن كل مسألة مسألة أنه هل يجري القياس فيها أم لا لنا التمسك بعموم قوله تعالى
فاعتبروا وبالإطلاق وقول معاذ وإجماعهم وأن الرسول عليه السلام صوبه على إطلاقه وبأنه يجب
العمل بالضرر المظنون فإن ادعوا أنه لا يمكن إجراء العلة في هذه المسائل فذاك إنما
يظهر بالبحث عن كل واحدة من هذه المسائل فإن وجدنا العلة فيها صح القياس وإلا
فلا ولكن هذا المعنى غير مختص بهذه المسائل بل كل مسألة لا نجد العلة فيها يتعذر علينا
القياس واعلم أن الشافعي رحمه الله ذكر مناقضاتهم في هذا الباب فقال أما الحدود فقد
كثرت أقيستهم فيها حتى تعدوها إلى الاستحسان فإنهم ذهبوا في شهود الزنا إلى الشهود
بحد وحكموا بالاستحسان مع أنه على خلاف العقل ولا يعلمه إلا أخو الجهل كان أولى
وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد

ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد في قوله ومن قتله منكم متعمدا وقاسوا
قتل الصيد فإن قلت ليس هذا قياسا وإنما استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق
الملغاة قلت أليس إنما لم تعلموا أن الحكم في الأصل يجب أن يكون معللا وأن العلة إما
الوصف المشترك بين الأصل والفرع أو الوصف الفارق وباطل أن يكون معللا بما به
الافتراق فوجب التعليل بما به الاشتراك فيلزم من حصول ذلك المعنى في الفرع حصول الحكم
فيه فهذا نفس القياس واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم وأما المقدرات فقد
قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى المقدرات في الدلاء والبئر وأما الرخص فقد قاسوا فيها وقالوا
فإن الاقتصار على الأحجار والاستنجاء أظهر الرخص ثم حكموا بها في كل النجاسات نادرة
كانت أو معتادة وانتهوا فيها إلى نفي إيجاب استعمال الأحجار وقالوا أيضا العاصي
بسفره يترخص فأثبتوا الرخصة بالقياس مع أن القياس يقتضي أن الرخصة إعانة و
المعصية لا يناسب الإعانة احتج الخصم بقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات قلت
والقياس لا يفيد القطع فيحصل الشبهة وأما المقدرات فهي كالنصب في الزكاة والمواقيت
في الصلوات وقالوا العقول لا تهتدي إليها وأما الرخص فقالوا إنها منح من الله تعالى فلا
يتعدى بها عن مواضعها وأما الكفارات فلأنها على خلاف الأصل لكونها شرعت بالنص على
الباب للزجر والجواب عنها أنها تشكل بالمسائل التي ذكرها الشافعي رحمه الله
ثم نقول هذه الأدلة حجة بخبر الواحد فإنه يجوز إثبات هذه الأشياء بخبر الواحد مع أنه
لا يفيد العلم وما ذكروه صار بخبر الواحد مخصوصا فلم لا يجوز أن يكون بالقياس مخصوصا
بالقياس والله أعلم المسألة السابعة قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي ما طريقه العادة والخلقة
كأقل الحيض وأكثره وأقل النفاس وأكثره لا يجوز إثباته بالقياس لأن أسبابها غير معلومة
لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع إلى قول الصادق المسألة الثامنة الأمور التي تتعلق بها
على العموم إثباتها بالقياس كقول إن النبي عليه السلام وإن ... ودخوله مكة صلحا أو عنوة فإنه حصل
فإن أمثال هذه الأمور تطلب لمعرفة العمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن المسألة التاسعة
القياس إذا ورد بخلاف النص إما أن يكون متواترا أو آحادا فإن كان متواترا فالقياس إن نسخه
كان مردودا وإن خصصه فقد ذكرنا الخلاف فيه في باب العموم وإن كان آحادا فهاهنا إذا ورد
خبر الواحد على خلاف القياس وقد شرحنا الحال فيه في باب الخبر المسألة العاشرة يجوز التعبد
بالنصوص في كل الشرع فإنه يمكن أن ينص الله تعالى على الأحكام الأحاد على الجملة ويدخل تفصيلها

كما اذا عرف علية الربوا في كل مطعوم ثم حرم في كل مطعوم واما التعبد بالقياس في الكل
فمحال لان القياس لا يصح الا بعد ثبوت الحكم في الاصل لكن احكام الاصول ثبت عنه لان العقل لا يدل الا
على البراءة الاصلية فاعلامها لا يثبت الا بالشرع فلو كان ثبوت كل الاحكام معه بالقياس لزم الدور وهو
محال والله اعلم

الباب السابع في شرائط الاصل

اعلم ان الحكم المقيس عليه اما ان
يكون على وجه خارج عن الاصول او على سنن قياس الاصول فلنذكر حكم كل واحد من هذين القسمين ولنذكر ما
ظن انه شرط في هذا الباب مع انه ليس بشرط القسم الاول في شرائط الاصل اذا كان حكمه على وفق
قياس الاصول وهي ستة الاول ثبوت حكم الاصل لان القياس عبارة عن تشبيه الفرع بالاصل في الحكم
وذلك لا يمكن الا بعد ثبوت الحكم في الاصل الثاني ان يكون الطريق الى معرفة ذلك الحكم سمعيا وهذا ظاهر
على مذهبنا ان جميع الاحكام لا تعرف الا بالسمع اما على مذهب من يثبت هذه الاحكام عقلا فقد احتجوا
عليه بانه لو كان ذلك الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا
لا سمعيا وهذا ضعيف لان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوت الحكم في الاصل وعلى كونه لذلك الحكم
معللا بالوصف الفلاني وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فهب ان تكون المعرفة الاولى عقلية والمبني على السمعي سمعي
فحصل الباقيان سمعيين وحينئذ لا يمكن معرفة حكم الفرع الا بمقدمة سمعية
فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا الثالث ان لا يكون طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس لان العلة
التي بها الحق الاصل القريب بالاصل البعيد اما ان يكون هي التي بها الحق الفرع بالاصل القريب او غيرها
فان كان الاول امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير ذكر الاصل القريب لغوا وان كان الثاني لزم تعليل
حكم الاصل القريب بعلتين وهذا محال اما اولا فلانا بينا ان تعليل الحكم الواحد بعلتين
محال واما ثانيا فلانه لا يمكن اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان يتوصل اليه بالعلة الموجودة
في الاصل البعيد ومتى توصلنا الى ثبوته بتلك العلة امتنع تعليله بالعلة الموجودة في الفرع
لان تلك العلة انما عرف كونها علة بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى عرف ذلك كانت العلة الثانية عديمة
الاثر فيكون التعليل بها ممتنعا الرابع ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل دليلا بعينه على
حكم الفرع والا لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس الخامس ان لا يكون ذلك
الاصل معللا بالوصف يعني لا يرد الفرع اليه الا بعلة الواسطة السادس قال ابو الحسين ان لا يكون
حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لان التعبد بالتيمم
انما ورد بعد الهجرة والوضوء قبله فلو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تعدية الفرع
على الاصل لان قبل هذا الاصل ان كان الحكم حاصلا في الفرع بلا دليل فهو تكليف ما لا يطاق وان كان

حاصلا

حاصلا انه فيكون ذلك كالنسخ واما ان نجوز ذلك فلو ذكر دليلا اخر سوى القياس يدل على ذلك الحكم جاز
فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير محال القسم الثاني اذا كان الحكم في المقيس عليه خلاف
قياس الاصول فقال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي لا يجوز الا لاحد
خلال ثلاث احدها ان يكون ما ورد على خلاف الاصول قد نص على علة ذلك الحكم لان النص على علته كالتصريح بوجوب القياس عليه
وثانيها ان تجمع الامة على تعليله وان اختلفوا في تعيين العلة وثالثها ان يكون القياس عليه
موافقا للقياس على اصول اخرى والحق ان نقول اذا ورد ذلك على خلاف قياس الاصول فاما ان يكون دليلا مقطوعا
به او غير مقطوع به فان كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان مرادنا بالاصل في هذا الموضع
هو ما كان القياس عليه كالقياس على غيره فيجب ان يرجح المجتهد بين القياسين ويكون ذلك اذا دل
مثل العموم من قياس يخصه فاولى ان يكون القياس على العموم مانعا من قياس على خلافه لان العموم اقوى
من القياس على العموم احتج الخصم بان الخبر يخرج من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على قياس
الاصول والجواب انه انما خرج ما ورد فيه ودليلنا ما نعمل عليه اقتضى اخراج ما شاركه في
تلك العلة ثم ليس بان لا يخرج لشبهه بالاصول اولى من ان يخرج لشبهه بالمنصوص عليه اما اذا كان
غير مقطوع به فاما ان يكون علة حكمه منصوصة او لا يكون منصوصة فان لم تكن منصوصة فلا كلام
في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه
لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اولى من القياس على ما طريقه غير معلوم وان كانت منصوصة
فالحق انه يستوي القياسان لان القياس على الاصول يختص بان طريق حكمه معلوم وان كان طريق
حكمه غير معلومة وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلومة فكل واحد منهما
قد اختص بحظ من القوة القسم الثالث فيما جعل شرطا في هذا الباب مع انه ليس بشرط وهو
ستة الاول زعم عثمان البتي انه لا قياس على الاصل حتى يقوم الدلالة على جواز القياس عليه وهذا باطل
من وجهين احدهما ان عموم قوله تعالى فاعتبروا ليس فيه هذا الشرط وثانيها انا اذا ظننا كون الحكم في الاصل
معللا بوصف ثم ظننا او علمنا حصوله في الفرع حصل ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل والعمل
بالظن واجب وثالثها ان الصحابة استعملوا القياس في مسالة الحرام والجد وغيرهما لم يعتبروا ذلك الشرط
الثاني زعم بشر المريسي ان شرط الاصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا او ثبوت النص على
عين تلك العلة وقد بينا ان هذا الشرط غير معتبر والدليل عليه النكتة المذكورة الثالث قال قوم
الاصل المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه السلام خمس يقتلن في الحرم لا يقاس عليه
والحيوان للوجوه المذكورة واحتجوا بان تخصيص ذلك العدد بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه
وايضا جواز القياس عليه يبطل ذلك الحصر والجواب يبطل ذلك بجواز القياس على الاشياء الستة في حكم الربا

الفصل وهذا ايضا دليل في اول المسئلة والله اعلم الباب
وشرطه ان يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في
الزيادة ولا في النقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى محل والتعدية لا تحصل
الا اذا كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل فان قيل هذا يقتضي ان لا يكون قياس
العكس حجة قلنا قد بينا ان قياس العكس عبارة عن التمسك بنظم التلازم
اسندنا ثم انا بينا صحة الشرطية بقياس الطرد واما الامور التي اعتبرها قوم في الفرع مع
انها ليست بمعتبرة فمنها الاول قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما
لا مظنونا وهذا باطل للنص والحكم والمعقول اما النص فهو ان عموم قوله تعالى فاعتبروا
يقتضي جلاء هذا الشرط واما الحكم فهو ان الزنا والسرقة اذا ظهر عند القاضي فهو يوجب
الحد لان الطريق اليه شهادة الشهود وهي لا تفيد العلم واما المعقول فلانا اذا حصل ظن كون
الحكم معللا بذلك الوصف ثم ظن ثبوت ذلك الوصف في الفرع حصل ظن ان الحكم في الفرع
مثل الحكم في الاصل والعمل بالظن واجب مطلقا على ما سياتي الثاني قال ابو هاشم الحكم
في الفرع يجب ان يكون ثابتا جملة حتى يدل القياس على تفصيله ولولا ان الشرع
ورد بميراث الجد والا لما استعملت الصحابة القياس في توريثه مع الاخ وهذا باطل
لان ادلة القياس تجوز وهذا القيد الثالث ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وهو
على قسمين لان الحكم الذي دل النص عليه اما ان يكون مطابقا للحكم الذي دل القياس عليه او
مخالفا فان كان الاول جاز استعمال القياس فيه عند الاكثرين لان ترادف الادلة على
المدلول الواحد جائز ومنعه بعضهم استدلالا بان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد
فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وايضا فالدليل ينفي جواز العمل
بالقياس لكونه اتباع الظن والظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به فيما اذا لم يوجد
النص للضرورة فيبقى حال وجود النص على مقتضى الجواز والجواب عن الاول ان قصة
معاذ دالة على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه
دليل لا على جوازه ولا على بطلانه وعن الثاني ما تقدم مرارا ان العمل بالقياس ليس على
خلاف الدليل والله اعلم تتمة لهذا الدليل ههنا نوع اخر من القياس يستعمله اهل
الزمان وهو ان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه يمتنع ثبوته في الفرع
وحده ويكون ثبوته لاجل العلة المناسبة واقتران الحكم به وذلك المعنى حاصل في الاصل

فيلزم

فيلزم ثبوت الحكم فيه حيث ان الحكم لو ثبت في الفرع لثبت في الاصل فلما لم يثبت في الاصل وجب
ان لا يثبت في الفرع ويمكن ان يورد ذلك على وجه اخر اشد تلخيصا وهو ان يقال لو ثبت الحكم
لكان اما ان يكون معللا بهذا الوصف الذي يشترك فيه الفرع والاصل فيه او لا يكون معللا به
وان كان الاول لزم النقض لانه غير ثابت في الاصل وان كان الثاني لزم النقض لان المناسبة
والاقتران دليل العلية فحصولهما بدون العلية يوجب النقض وهذا اخر كلامنا في القياس
وبالله التوفيق

الكلام في التعادل والترجيح

وهو مرتب على اربعة اقسام
القسم الاول في التعادل وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في انه هل يجوز تعادل
الامارتين فمنع الكرخي منه مطلقا وجوزه الباقون ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه
فعند القاضي ابي بكر منا وابي علي وابي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء حكمه
انهما يتساقطان ويجب الرجوع الى مقتضى العقل والمختار ان يقول تعادل الامارتين
اما ان يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد وهو كتعارض الامارتين على كون الفعل قبيحا
وحسنا ومباحا وواجبا واما ان يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد نحو وجوب التوجه
الى جهتين قد غلب على ظنه انهما جهتا القبلة اما القسم الاول فهو جائز في الجملة لكنه
غير واقع في الشرع اما انه جائز في الجملة فلانه يجوز ان يخبرنا رجلان بخبرين متنافيين ويستوي
عدالتهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الاخر واما انه في الشرع غير
واقع فالدليل عليه انه لو تعادلت امارتان على كون هذا الفعل محظورا او مباحا فاما
ان يعمل بهما معا او يتركا معا او يعمل باحداهما دون الثانية والكل محال لانهما
كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا والعبث غير جائز على
الله تعالى واما الثالث وهو ان يعمل باحداهما دون الاخرى فاما ان يعمل باحداهما على
التعيين او لا على التعيين والاول باطل لانه ترجيح من غير مرجح فيكون ذلك قولا في الدين
بمجرد التشهي وانه غير جائز والثاني ايضا باطل لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك
وعند فقد امارة الفعل فيكون ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وذلك
هو القسم الذي تقدم ابطاله فثبت ان القول بتعادل الامارتين في حكمين متنافيين والفعل
واحد يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون باطلا فان قيل لم لا يجوز العمل
باحدى الامارتين على التعيين لانها احوط او لانها اخذت بالاصل سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان
يكون مقتضى التعادل هو التخيير قوله القول بالتخيير اباحة الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة
الاباحة قلنا لا نسلم ان الامر بالتخيير يكون ترجيحا لامارة الاباحة بيانه انه يجوز ان يقول الله تعالى
انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر الا انك متى اخذت بامارة الاباحة فقد ابحت لك

وإن جزم بأمارة الحرمة فقد حرمت الفعل عنده فهذا لا يكون إلا في الفعل والترك مطلقا
وإباحة في حال وحظر في حال أخرى ومثاله في الشرع أن المسافر مخير بين أن يصلي أربعا
فرضا وبين أن يترك ركعتين من الركعات واجبات ويجوز تركها بشرط أن يقصد الترخص وأنه من
اشترى أربعة دراهم على هذه الحال فتصدق على كل فقير بدرهم إن شاء وإن لم يفعل وإن شاء دفع الأربعة
على الأربعة عن الدين الواجب فإن شاء قبل الصدقة فإن أراد درهما وإن شاء أعطى الأربعة عن الواجب
كذا في هذا إذا سمع قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين حرم عليه الجمع بين المملوكتين والمعقود لهما الجمع
إذا قصد الحمل ثم حصل الدليل الثاني وهو قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم كما قال عثمان أحلتهما آية
وحرمتهما آية فلما ذلك لكن هذه الدلالة إنما هي عند تعارض أمارتي الحظر والإباحة أما
عند تعارض أمارتي الوجوب والحظر فإنما بالتخيير لم يرجح أحدهما على الآخر فلم يستحكم
على امتناع التعادل عن مقاول لكل الصور فلما نسا دالقول بالتخيير لم لا يجوز التساقط
قوله لأنه عبث قلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لم نطلع عليها وإنما هي
أن التعادل في نفس الأمر ممتنع لكن لا نزاع في وقوع التعادل بحسب اعتقادنا فإذا جاز أن لا يكون
التعادل الذهني عبثا فلم لا يجوز أن يكون التعادل الخارجي عبثا أيضا ثم ما ذكره منتقض بما إذا
أخبر مخبران أحدهما بالحل والآخر بالحرمة واستويا في نظر المستفتي ولم يوجد الرجحان فإنهما
بالنسبة إلى العامي كالأمارتين والجواب فعليه بالأخذ بالأحوط لأنه أحوط ولأنه أصل ولنا
أن جاز الترجيح بما ليس بحجة وجوده فيما في التعادل وإن لم يجز فقد بطل كلامكم قوله لم قلتم
أن التخيير إباحة قلنا لأن المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع من فعله فإذا
حصل الإذن في الفعل فقد ارتفع الحجر ولا نعني بالحظر إلا هذا ولا نعني بالإباحة إلا ذاك قوله ذلك الفعل
محظور بشرط أن يأخذ بأمارة الحظر ومباح بشرط أن يأخذ بأمارة الإباحة قلنا هذا باطل
من وجهين الأول هو أن أمارة الإباحة وأمارة الحظر إما أن يقوما على ذات الفعل وماهيته
باعتبار واحد وليس كذلك بل تقوم أمارة الإباحة على الفعل المقيد بقيد آخر فإن كان الثاني
كان ذلك مغايرا لهذه المسألة المبحوث فيها لأن صورة المسألة هي أن تقوم الأمارتان على الإباحة
على شيء واحد وحظره وعلى التقدير الذي ذكرتموه إنما قامت أمارة الإباحة على شيء وأمارة الحظر على شيء آخر
الثاني أنهم لما قالوا عند الأخذ بأمارة الحرمة يحرم الفعل عليه فمعناه أن أمارة الحرمة قائمة على حرمة
هذا الفعل حال الأخذ بأمارة الحرمة وأمارة الإباحة قائمة على إباحة هذا الفعل حال عدم
الأخذ بأمارة الحرمة فلا تكون إلا قائمة على شيء واحد باعتبار واحد بل على شيء واحد
كلامنا في تعادل الأمارتين على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين وإذا بطل هذا القسم بطل

القسم

القسم الأول وهو أن أمارة الحظر وأمارة الإباحة قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد
فإن رجحنا الحرمة بعينها الفعل كان ذلك إباحة فيكون ترجيحا لأحد الأمارتين بعينها وإن لم يمنع
كان ذلك حظرا فيكون ترجيحا للأمارة الأخرى بعينها الوجه الثاني في الجواب أن نقول ما
المراد بالأخذ بأحد الأمارتين إن عنيتم به الأخذ اعتقاد رجحانها فهو باطل لأنه إذا أمكن
ترجيحه كان اعتقاد رجحانها جهلا وإن عنيتم الكلام فيما إذا لم يحصل العلم بالرجحان
في هذه الصورة يمتنع حصول الاعتقاد بالرجحان وإن عنيتم بالأخذ العزم على الإتيان
بمقتضاها فذاك العزم إما أن يكون عزما جازما بحيث يفعل الفعل لا محالة أو لا يكون كذلك فإن
كان الأول كان المكلف في ذلك الوقت وفي الموضع ممنوعا دون الإباحة والحظر لأنه يكون حالته
إذا في امتناع ... وقوعه أو ممتنعا عن ... وقوعه وإن كان الثاني وهو أن يكون العزم
عزما فاترا فههنا يجوز له الفعل لأنه إذا عزم عزما فاترا على الترك ولم يزل إذا تصمم عن
هذا العزم وقصد الإقدام على الفعل جاز له ذلك فعلمنا أن ما قالوه فاسد قوله فعند الأولى
لا يطرد عند تعارض أمارتي الوجوب والحظر قلنا لا قائل بالفرق وإنما قالوا الإباحة فيما في الوجوب
والحظر فعند تعادل أمارتي الوجوب والحظر لو حصلت الإباحة لكان ذلك حكما ثالثا وحظرها
وأما الحكم لم يدل عليه دليل أصلا قوله لم لا يجوز أن يكون في التساقط حكمه قلنا لأن
المقصود من وضع الأمارة أن يتوصل بها إلى المدلول فإذا كان هو بحيث يمتنع التوصل
به إلى الحكم كان ... المقصود الأصلي منه ولا معنى للعبث إلا ذلك وهذا الخلاف في التعارض
إنكار لأن الرجحان لما كان حاصلا في نفس الأمر لم يكن وضعه عاملا عما به إلا المقصود ... نقض
ما استعملنا به أما إذا كان الرجحان مقصودا في بعض الأركان الواضح عامدا والله أعلم أما القسم الثاني
وهو تعادل الأمارتين في تعليق فعلين والحكم واحد فهو جائز ومقتضاه التخيير والدليل على
جوازه وقوعه في صور أحدها قوله عليه السلام في زكاة الإبل في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة فمن ملك مائتين فقد ملك أربع خمسينات وخمس أربعينات فإن أخرج الحقاق فقد أدى
الواجب عملا بقوله في كل خمسين حقة وإن أخرج بنات اللبون فقد عمل بقوله في كل أربعين
بنت لبون وليس أحد اللفظين أولى من الآخر فيخير وثانيها من دخل الكعبة فله أن يستقبل أي
جانب منها شاء لأنه كيف فعل فهو مستقبل شيئا من الكعبة وثالثها أن الولي إذا لم يجد من
اللبن إلا ما يسد رمق واحد من رضيعيه ولو قسمه عليهما أو سقاهما لماتا ولو سقى أحدهما مات الآخر

بعضها مخير بين أن يحكم بهذا أو بهذا فكان كل واحد منهما حكمه كذا ولا سبيل إلا التخيير وأبعدها
أن يكون الحكم في الفعلين المتساويين بعين اعتبار الصورتين وذلك بعيد اعتبار فجعل كل واحد منهما
بدلا عن الآخر واحتج الخصم على فساد التخيير بأن الأمارة وجوب كل واحد من الفعلين اقتضت
وجوبه على وجه يمنع الإخلال به والتخيير بينه وبين ضده يسوغ الإخلال به فالقول بالتخيير
مخالف لمقتضى الأمارتين معا والجواب أما الأمارة وجوب الفعل تقتضي وجوبه قطعا فأما
المنع من الإخلال به على كل حال فموقوف على عدم الدلالة على قيام غيره مقامه مخيرته وإذا
كان كذلك لم يكن التخيير مخالفا لمقتضى الأمارتين والله أعلم فرع هذا التعادل إن وقع
للإنسان في عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير وإن وقع للمفتي كان حكمه أن يخير المستفتي في العمل
بأيهما شاء كما يلزمه في أمر نفسه وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات
فلو خير الخصمين لم ينقطع خصومتهما لأن كل واحد منهما يختار الذي هو أوفق له وليس كذلك حال المفتي
فإن قيل فهل للحاكم أن يعين في الحكومة بحكم إحدى الأمارتين إذا كان قد عين مثلها من قبل بالأمارة
الأخرى قلنا لا يمنع ذلك عقلا لكن يجوز لمن استوى عنده حكم الفقهاء أن يحكم من الجهة
ومن الجهة الأخرى إلا أنه منع منه دليل شرعي وهو ما روي أنه عليه السلام قال لأبي بكر
لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فأما ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في المسألة الحمارية
بحكمين وقال ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضي فيجوز أن يكون ذلك ليس لتعادل الأمارتين
بل لأنه ظن في المرة الأولى قوة تلك الأمارة وفي المرة الثانية قوة هذه الأمارة والله أعلم المسألة
الثانية إذا نقل عن المجتهد قولان فإما أن يكون قد نص عليه في المسألة قولان في موضع واحد أو في موضعين
فإن حكي القولان في موضعين بأن يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي كتاب آخر بتحليله فإما أن يعلم
التاريخ أو لا يعلم فإن علم التاريخ فالثاني منهما رجوع عن الأول ولا يجعل بعينه وإن وجد القولان
في الموضع الواحد بأن يقول في المسألة قولان فإما أن يتعقب هذا القول ما يشعر بتقوية
أحدهما فيكون ذلك قولا له لأن قول المجتهد ليس إلا ما ترجح عنده وإن لم يعقبه بحكم فهاهنا من الناس
من يقول بالتخيير إلا أنا أبطلنا ذلك وأيضا فبتقدير صحته يكون له في المسألة قول واحد وهو التخيير
لا قولان فالحق أن ذلك يدل على أنه كان متوقفا في المسألة ولم يظهر له وجه رجحان والمتوقف في
المسألة لا يكون له فيها قول واحد فضلا عن القولين إلا أنه لا يعرف قوله في المسألة ويعرف قوله في
نظيرها فيجعل قوله في نظيرها قولا له فيها فيقول إن كان من المسلمين من يجوز أن يذهب

ذاهب إلى الحكم بالرجعة في المسألة كقوله في نظيرها لجواز أن يكون في ذهنه الفرق وإن لم يكن بينهما
فرق في المعنى فالظاهر أن قوله في إحدى المسألتين قوله في الأخرى فأما الأقوال المخرجة على المذهب
ثم لعله نص على حكم إحداهما أن يكون قد ذكره لسائل بعينه فيما في كتبه الحديثة سائر أجوبة الكتاب
بعلوهما دفعة ولفظ قد جعلوهما قولين له فالمتأخر كالناسخ للمتقدم وهذا النوع من التصرف يدل
على علو شأنه في العلم وفي الدين أما في العلم فلأنه لو كان قد طول عمره مشتغلا بالطلب
البحث والتدبر وأما في الدين فلأنه يدل على أنه متى لاح له في الدين من أظهر فإنه ما كان يتعصب
لنصرة قوله وترويج مذهبه بل كان مقصوده إرشاد الخلق إلى سبيل الحق وثانيها أن يكون
قد ذكر القولين في موضع واحد ونص على الترجيح لقوله في بعض ما ذكر فيه قولين وهذا القول
وهذا أولى بالمواشبه وأيضا فقد نصوا على أحدهما وترك التفريع على الآخر فيعلم
أن الذي فرع عليه أقوى عنده وأيضا فربما نبه في آخر كلامه على الترجيح لكن المطالع قد
لا يبلغ كلامه إلى آخره وقد يعمل فلا ينتبه لموضع الترجيح وثالثها أن يقول في هذه المسألة
قولان ولا ينبه على الترجيح ألبتة وهاهنا احتمالان أحدهما أنه قال في هذه المسألة قولان
ولم يقل لي فيها قولان فيحتمل أن يكون قولين لبعض الناس وإنما ذكرهما لينبه الناظر في
كتابه على مأخذهما وأيضا القول فيها بكل واحد منهما ودليلهما ولأنه لو لم يذكرهما
خطر ببال إنسان صحة قول منهما إلا أنه لا يمكنه القول به لظنه أنه على خلاف الإجماع
فأعلمه بذلك أن المصير إليه ليس خرقا للإجماع ثم هاهنا قالوا بحملها قولين للشافعي فهذا
لا يكون عيبا على الشافعي بل على الناقل فإن الناقل لما نقل عنه أنه قال فيها قولان
ماذا جرم الراوي بكونهما قولين للشافعي كان العيب للناقل وثانيهما أن يعني الشافعي
بقوله فيه قولان أن في المسألة احتمالين يمكن أن يقول بهما قائل وذلك إذا كان ما سوى ذلك
القولين ظاهر البطلان فأما ذلك القولان فكونهما قويين يمكن نصرة كل واحد منهما
بوجوه جلية ظاهرة ولا يقدر على تمييز الحق منهما عن الباطل إلا الخالي في التحقيق فلا جرم
أفردهما بالذكر ونبه على الوجوه المحتملة وكما أنه يجوز أن يقال الحكم الذي لم يقطع فأمسك
وللشكر العلم بقطع أنها باطلة والمراد منه الصلاحية لا الوقوع ولذلك ههنا ثم إنه
لم يرجح أحدهما على الآخر لأنه لم يظهر له فيه وجه الترجيح ونقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن
الشيخ أبي حامد الإسفراييني أنه قال لم يصح عن الشافعي قولان على هذا الوجه إلا في سبع عشرة مسألة

لا نزاع وهذا يدل ايضا على كمال حصته في العلم وفي الورع اما العلم فلان كل من كان اغوص
نظرا وادق فكرا واكثر احاطة بالاصول والفروع واتم وقوفا على شرائط الادلة كانت
الاشكالات عنده اكثر فاما المقتصر على الوجه الواحد فان يخرج في المباحث الظنية بحث
لا تردد فيه فذاك لا يكون الا من جمود الطبع وقلة الفطنة وكلال القريحة وعدم الوقوف
على شرائط الادلة والاعتراضات واما في الدين فمن وجهين الاول انه لما لم يظهر له فيه وجه
الرجحان لم يستحي من الاعتراف بعدم العلم ولم يستعمل بالترجيح والمداهنة بل صرح
بتحرير ما هو عاجز عنه وذلك لا يصدر الا عن الدين المتين كيف وقد نقل عن عمر رضي الله عنه اعتراضه
بعدم العلم في كثير من المسائل وجميع المسلمين من ماته وفضائله وكيف يجعل عيبا فيها
الثاني هو انه رضي الله عنه لم يفعل شيئا الا انه عرف هذه المسألة بل وجد المسألة ذات وجهين
الاصلين مذكورة وقد عرفها سببا وكيفية اشتباهها بما تم لما لم يظهر له الرجحان ترك
على تلك الحالة ليكون ذلك بعدها على المفكر بعد ذلك وحظا لغيره من المجتهدين على طلب الترجيح
وهذا من اللائق بالدين المتين والعقل الرصين والعلم الكامل بل من الصفة واعرف بالحق
علم ان ذلك ما يدل على رجحان حاله على حال سائر المجتهدين في العلم والدين والله اعلم القسم
الثاني في مقتضيات الترجيح وفيه مسائل المسألة الاولى الترجيح تقوية احد الطرفين على الاخر
ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الاخر وانما قلنا الطريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد
تكاملهما كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق المسألة
الثانية الاكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وانكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم
التخيير والتوقف لنا وجوه الاول اجماع الصحابة على العمل بالترجيح وانهم قدموا خبر عائشة
في التقاء الختانين على قول من روى لا ماء الا من الماء وخبر من روى من ازواجه انه يصبح جنبا
على ما روى ابو هريرة انه من اصبح جنبا فلا صوم له وقوى علي خبر ابي بكر ولم يحلفه وحلف
غيره وقوى ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجد لموافقة محمد بن مسلمة وقوى عمر خبر ابي موسى في
الاستئذان لموافقة ابي سعيد الخدري الثاني ان الظن اذا تعارضا ثم ترجح احدهما على الاخر
كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
الثالث انه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداهة
العقول واحتج المنكر بامرين الاول ان الترجيح لو اعتبر في الامارات لاعتبر في البينات في الحكومات
لانه لو اعتبر لكان العلة فيه احسان ترجيح الاظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم ههنا الثاني ان

ان قوله تعالى فاعتبروا وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يقتضي اعتبار الظن والجواب
عن الاول والثاني ان ما ذكرتموه دليل ظني وما ذكرناه قطعي والظني لا يعارض القطعي
المسألة الثالثة الترجيح لا يجري في الادلة اليقينية لوجهين الاول ان شرط الدليل اليقيني
ان يكون مركبا من مقدمات ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة واحدة او وسائط
شأن كل واحد منها ذلك وهذا لا يتأتى الا عند اجتماع علوم اربعة احدها العلم الضروري
بحقية المقدمات اما ابتداء او انتهاء وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها وثالثها العلم
الضروري بلزوم النتيجة عنها ورابعها العلم الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا
فهو ضروري فهذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين والا لزم القدح في
الضروريات وهو سفسطة واذا علم ثبوتها امتنع المعارض الثاني ان الترجيح عبارة
عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على ابعد
الوجوه كان ظنا لا علما وان لم يقارنه فلا يقبل التقوية والله اعلم المسألة الرابعة
مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يرجح بكثرة الادلة والرواة وقال بعض العلماء لا يجوز الترجيح بها وهذا انه يفصل فإنا
انا لم نكلف العوام تحصيل العلم بالمعقولات بل قنعنا منهم بالاعتقاد الجازم على سبيل
التقليد بل يكفي في الظن التقوية انه المسألة الرابعة مذهب الشافعي حصول الترجيح
بكثرة الادلة وقال بعضهم لا يحصل من صورة المسألة ترجيح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة
لنا وجهان الاول ان الامارات متى كانت اكثر كان الظن اقوى ومتى كان الظن اقوى تعين العمل
به الثاني الاول اقرب وجوه احدها ان الرواة اذا بلغوا في الكثرة حدا حصل العلم بقولهم فلما
كان المقاربة الى ذلك الحد اكثر وجب ان يكون اعتقاد صدقهم اقوى وثانيها ان قول كل واحد منهم
يفيد قدرا من الظن فاذا اجتمعوا استحال ان لا يحصل الا ذلك القدر الذي كان حاصلا بقول الواحد
والا فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال فاذا لا بد من الزيادة وثالثها ان احتمال
العدول عن تعمد الكذب اكثر من احتمال الواحد وكذا الغلط والنسيان على العدد ابعد ورابعها
ان احتمال العادل عن الكذب يقرب من الاطلاع [illegible] عليه اكثر من احتماله عن كذب لا يشعر به غيره وخامسها
انا اذا فرضنا دليلين متعارضين متساويين في القوة ثم وجدنا فاذا وجد دليل اخر يساوي احدهما
فمجموعهما لا بد وان يكون زائدا على ذلك الاخر لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما
مساو لذلك الاخر والاعظم من المساوي اعظم وسادسها اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول

الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان الصحابة لم يعمل عمر بخبر المغيرة في مسئلة الجنين حتى شهد
له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا ان بكثرة الرواة
ازداد قوة الظن والا لما كان كذلك ثبت بهذه الوجوه ان الظن يقوى بحسب بعض العمل
وذلك لانا اجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل انما كان
لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة الدليل فيما اذا كان الترجيح
بالقوة حصل الرجحان مع المرجح عليه في محل واحد وفي الترجيح بالكثرة حصل الرجحان في محل
والمرجح عليه في محل اخر والعلم الضروري حاصل بانه لا اثر لذلك والوجه الثالث ان المسلمات
مخالفة كل دليل خلاف الاصل فاذا وجدنا في احد الجانبين دليلين وفي الجانب الاخر دليلا واحدا
كانت مخالفة الدليلين اكثر محذورا من مخالفة الدليل الواحد فاشترك الجانبان في قدر من المحذور
واختص احدهما بمزيد انه لم يوجد في الطرف الاخر ولم يحصل الترجيح لكان ذلك الغاء لذلك
القدر الزائد من المحذور من غير معارض وانه غير جائز ولصحيح الحكم للجزء والقياس اما الحجة
فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فهذا بالامارة يدل على ان المعتبر اصل الظهور وان الزيادة عليه
ملغاة بترك العمل به في الترجيح بقوة الدليل لان هناك الرجحان مع المرجح عليه حاصلان في محل
والقوة حال الاجتماع يكون اقوى منها حال التفرق بخلاف الترجيح بكثرة الدليل فان هناك
الرجحان والمرجح عليه في محل اخر ولا يحصل كمال القوة اما القياس فاجمعنا على انه لا يحصل
الترجيح بالكثرة في الشهادة وفي الفتوى فكذا ههنا وايضا اجمعنا على ان الخبر الواحد لو عارضه
القياسات فانه يكون راجحا على الكل وذلك يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب
عن الاول انه ترك العمل به في الترجيح بالقوة فوجب ان يترك العمل به في الترجيح بالكثرة
لان المعتبر قوة الظن وهو حاصل في الموضعين اما قوله ان الترجيح بالقوة يحصل الرجحان مع المرجح
عليه في محل واحد والاجتماع اثر فلسنا نعلم انه وان كان محل الرجحان مغايرا لمحل الاصل لكن
مجموعهما يؤثر في تقوية الظن فانه اذا اخبرنا مخبر عدل عن واقعة حصل ظن ما فاذا اخبرنا اخر
صار ذلك الظن اقوى واذا اخبرنا الثالث صار ذلك اقوى فكذا في العدد يزداد رجحان الخبر حتى
ينتهي الى العلم فعلمنا ان ما ذكروه من الفرق لا يصح وكونه مقويا للظن ولهذا فصل الشهادة بعد
ما الكثرة لله عليه يحصل الترجيح فيها بكثرة الشهادة والفرق ان الدليل يقتضي اعتبار الشهادة جملة
لما فيه من وهم الكذب والخطا وسعد القول على قبول شهادة الا انا اعتبرناها فصلا للخصومات
نوجب ان يقتصر فيه على قدر لا يفضي الى تطويل الخصومة لئلا يعود المصلحة بالنقض فلو اعتبرنا

والاخر مظنون النوع الاول ان يكونا معلومين واما ان يكون الناسخ ... ايهما الاول ولا يكون
فان كان معلوما فاما ان يكون المدلول قابلا للنسخ او لا يكون فان قبله جعلنا المتاخر
ناسخا للمتقدم سواء كانا ايتين او خبرين او احدهما اية والاخر خبر متواتر قال / قلت
فاقول الشافعي فهو مانع ان من مذهبه ان القران لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس
هذا القسم لا يعد الا انه لو وجد لكان المتاخر ناسخا للمتقدم والشافعي يقول لا يقع
ذلك وليس يقتضي هذا القسم ومن قول الشافعي منافاة وان كان مدلولهما غير قابل
للنسخ تساقطا ووجب الرجوع الى دليل اخر هذا اذا علم تقدم احدهما على الاخر
اما اذا علم انهما تقارنا فان امكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق
الا التخيير ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل
الترجيح ولا يجوز الترجيح بما يتضمنه الحكم بان يكون احدهما حاظرا او مبيحا لما مر من عدم
لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية وانه غير جائز واذا لم يعلم التاريخ بينهما يجب الرجوع
الى غيرهما لاحتمال كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون ناسخا للاخر النوع
الثاني ان يكونا مظنونين فان علم تقدم احدهما على الاخر كان المتاخر ناسخا وان علمت
المقارنة او لم يعلم شيء من ذلك وجب الرجوع الى الترجيح بحمل ... قوة الاسناد فان كان
التعذر فيها التخيير النوع الثالث ان يكون احدهما معلوما والاخر مظنونا فاما ان
يعلم تقدم احدهما على الاخر او لا يعلم ذلك فان علم ذلك وكان المعلوم هو المتاخر كان
ناسخا للمتقدم وان كان المظنون هو المتاخر لم ينسخ المعلوم وان لم يعلم تقدم احدهما
على الاخر وجب العمل بالمعلوم لانه ان كان هو المتاخر كان ناسخا وان كان هو المتقدم لم ينسخ
المظنون وان كانا تقارنا كان المعلوم راجحا عليه لكونه معلوما القسم الثاني من الاقسام
الاربعة ان يكونا خاصين والتفصيل فيه كما في العامين من غير تفاوت القسم الثالث
ان يكون كل واحد عاما من وجه وخاصا من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
مع قوله او ما ملكت ايمانكم وكما في قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها مع نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات الخمسة المكروهة فان الاول عام في الاوقات
خاص في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فهذان العمومان اما ان
يعلم تقدم احدهما على صاحبه او لا يعلم فان علم وكانا معلومين او مظنونين او
كان المتقدم مظنونا والمتاخر معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم على قول من قال ان العام
ينسخ الخاص المتقدم لانه اذا كان عندهم ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم فلم

بسبب كونه اعم من اللفظ المتقدم اولى ان يكون ناسخا وان كان المتقدم معلوما
والمتاخر مظنونا لم يجز عندهم ان ينسخ الثاني الاول ووجب الرجوع فيها الى الترجيح
فاما من قولنا ان العام المتاخر يبنى على الخاص المتقدم والخاص المتاخر يخرج بعض
ما دخل تحت العام المتقدم فلا اولوية هنا لان القول بشيء من هذه الاقسام بالنسخ
لا يرد هنا الترجيح لانه ليس علة كون المتاخر اخص من المتقدم حتى يخرج من المتقدم
ما دخل تحت المتاخر اما اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فان كانا معلومين لم يجز
ترجيح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لكن يجوز الترجيح بما يتضمنه احدهما من كونه
محظورا او مبيحا كما مر علمنا ان الحكم ... طريقه الاجتهاد وليس ترجيح احدهما
على الاخر اطراح الاخر بالكلية فاذا تعارضا من كل وجه فان لم يترجح احدهما على الاخر
فالحكم التخيير واما ان كانا مظنونين جاز ترجيح كل واحد منهما على الاخر بقوة الاسناد
وبما يتضمنه الحكم واذا لم يترجح فالحكم التخيير واما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا
جاز ترجيح المعلوم على المظنون لكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه بما يتضمنه الحكم حتى
حصل التعارض فان الحكم ما قدمناه. القسم الرابع اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فانه
كانا معلومين او مظنونين وكان الخاص متاخرا كان ناسخا للعام المتقدم وان كان العام
متاخرا كان ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا انه يبنى العام على الخاص وان وردا
معا خص العام بالخاص اجماعا وان جهل التاريخ فعندنا يبنى العام على الخاص وعند الحنفية
يتوقف فيه واما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فقد اتفقوا على تقدم المعلوم
على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وورد معا وذلك مع تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر والقياس وقد ذكرنا اقوال الناس فيها في باب العموم والله اعلم القسم
في ترجيح الاخبار ترجيح الخبر اما ان يكون بحسب اسناده او بوقت وروده او بلفظه
او بحكمه او بامر خارج منه فلنذكر النوع الاول في التراجيح الحاصلة في الاسناد واعلم ان
الترجيح اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الاول فكثرة الرواة فيرجح احدهما
ان الخبر الذي رواته اكثر راجح على الذي لا يكون كذلك وقد تقدم بيانه الثاني ان يكون احد
الخبرين اعلى اسنادا فانه مهما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل ومهما
كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر واذا كان اظهر وجب العمل به فعلو الاسناد يرجح من هذا
الوجه

المتن مرجح من وجه اخر وهو كونها دراً اما الترجيح الخاصة باحوال الراوي
اما العلم او الورع او الذكاء او الشهرة او زمان الرواية او كيفية الرواية اما الترجيح
الخاصة بالعلم فهي على وجوه احدها ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه فالعموم
هذا الترجيح انما يعتبر في خبر مروي بالمعنى اما المروي باللفظ فلا ولكن الحق ان هذا الترجيح
لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاماً لا يجوز اجراؤه على ظاهره
بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب نزوله فحينئذ يطلع على الامر الذي يزول به الاشكال
اما من لا يكون عالماً فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه وربما كان
ذلك القدر وحده سبباً للضلال وثانيها اذا كان احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة
لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف منه
اذا كان احدهما عالماً بالعربية كانت روايته راجحة على من لا يكون كذلك لان الواقف على اللسان
يمكنه من التحفظ من مواضع الزلل ما لا يقدر عليه غير العالم به ويمكن ان يقال بل هو مرجوح
لان الواقف على اللسان يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتماداً على خاطره والجاهل
باللسان يكون خائفاً فيبالغ في الحفظ ورابعها رواية الاعلم بالعربية راجحة على رواية
العالم والوجه ما تقدم في الافقه وخامسها ان يكون احدهما صاحب الواقعة فيما روى فيكون
خبره راجحاً ولهذا رجحنا الغسل بالتقاء الختانين لحديث عائشة في ذلك في معارضة على رواية
غيرها عن النبي عليه السلام الماء من الماء لان عائشة كانت اشد علماً بذلك ورجح الشافعي رواية ابي رافع
على رواية ابن عباس في تزوج ميمونة لان ابا رافع كان السفير في ذلك فكان اعرف بالقصة
وسادسها رواية من مجالسته للعلماء اكثر ارجح وسابعها رواية من مجالسته المحدثين
اكثر ارجح وثامنها ان يكون طريق احد الراويين اقوى وذلك اذا روى ما يعلم
منه اللبس كما اذا روى انه شاهد زيداً يسعد في الفجر والاخر يروي انه شاهده
الظهر بالجهر وطريق هذا الظهر والاشتباه على الاول اكثر اما الترجيح الخاصة
بالورع فهي على وجوه احدها رواية من ظهرت عدالته بالاختبار على رواية مستور الحال
عند من يقبلها وثانيها رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته
بالتزكية اذ ليس الخبر كالمعاينة وثالثها رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير اولى من رواية
من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل ورابعها رواية من عرفت عدالته بتزكية من كان اكثر

بحثا

بحثاً عن احوال الناس واطلاعاً عليها اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية من لم يكن كذلك
وخامسها رواية من عرفت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع اولى من رواية من عرفت
عدالته بتزكية العالم الورع وسادسها رواية من عرفت عدالته بتزكية العدل مع ذكر
اسباب العدالة اولى من رواية من زكاه المعدل بدون ذكر اسباب العدالة وسابعها المزكي
اذا زكى الراوي بان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه ودون حكم وثامنها
رواية العدل الذي لا يكون صاحب البدعة اولى من رواية العدل المبتدع سواء كانت تلك
البدعة اخرى في التاويل او لم تكن اما الترجيح الخاصة بسبب الذكاء فهي على وجوه احدها
رواية الاكثر ضبطاً والاقل نسياناً راجحة على رواية من لا يكون كذلك وثانيها اذا كان احدهما اشد
ضبطاً لكنه اكثر نسياناً والاخر يكون اضعف ضبطاً لكنه اقل نسياناً ولم يكن قلة الضبط و
كثرة النسيان بحيث يمنع من قبول خبره على ما نساه فهاهنا يحصل التعارض وثالثها
ان يكون احدهما احفظ لالفاظ الرسول عليه السلام من غيره فان الحجة بالحقيقة ليس الا في كلام
الرسول ورابعها ان يجزم احدهما ويتردد الاخر كان ما قاله اظهر وخامسها ان يكون الراوي قد
اختلط عقله في بعض الاوقات ثم لا يعرف انه روى هذا الخبر حال سلامة العقل او حال الاختلاط
وسادسها اذا كان احدهما احفظ للفظ الحديث والاخر عول على المكتوب فالاول اولى لانه ابعد
عن الشبهة وفيه احتمال اما الترجيح الخاصة بسبب شهرة الراوي فامور احدها ان
يكون من كبار الصحابة لان رئاسته تمنعه من الكذب فكذا منصبه العالي يمنعه ولذلك كان علي رضي الله عنه
يحلف الرواة وكان يقبل رواية الصديق من غير التحليف وكذلك المعروف بسبب المرجوح و
ثانيها صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم الواحد وثالثها رواية معروف النسب راجحة
على رواية مجهول النسب ورابعها ان يكون في رواة احد الخبرين رجال يلتبس اسماؤهم باسماء قوم
ضعفاء ويصعب التمييز فيرجح عليه الخبر الذي لا يكون كذلك اما الترجيح الراجحة الى زمان
الرواة فامور احدها اذا كان قد اتفق لاحدهما رواية الحديث في زمان الصبي وعن زمان
الصبي فروايته مرجوحة بالنسبة الى رواية من لم يرو الا في زمان البلوغ وثانيها اذا كان
احدهما قد تحمل الحديث في زمان الصبي ولم يروه الا حالة البلوغ فهو مرجوح بالنسبة الى من
تحمل ولم يروه الا حالة الكبر وثالثها من احتمل فيه هذان الوجهان كان مرجوحاً بالنسبة الى من
لم يوجد ذلك فيه اما الترجيح الراجحة الى كيفية الرواية فامور احدها ان يتفق الملازمة

او موقوف على الراوي ومرفوع الى الرسول عليه السلام فالمتفق على كونه مرفوعا اولى
الثالث ان يكون احد الخبرين مسموعا من النبي والاخر محتملا بان يروى انه وقع ذلك في
مجلس الرسول فلم ينكر عليه فالاول اولى لانه ابعد عن الاحتمال او بان يذكر احدهما سبب
ورود ذلك الحكم ولم يذكر الاخر فيكون الاول راجحا لانه يدل على انه كان له مزيد اهتمام
بمعرفة ذلك الحكم ما لم يكن للاخر والرابع ان يروي احدهما الخبر بلفظه والاخر بمعناه
او يحتمل ان يكون قد رواه فالاول اولى [illegible] ان يروي احدهما [illegible] الحديث
الاول [illegible] على [illegible] وساويهما [illegible] الاكثر [illegible] فقد ذكرنا فيه تفصيلا
وكيف كان [illegible] ان يكون كذلك وساويهما لو قبلنا المرسل فاذا ارسل احدهما
واسند الاخر فعند [illegible] المسند اولى وقال عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار
يستويان لنا انه اذا ارسل فعدالته معلومة لرجل واحد وهو الذي روى عنه واذا
اسند صارت عدالته معلومة للكل لانه يكون لكل احد ممكنا من البحث عن اسناده وجرحه
وعدالته ولا شك ان من لم يظهر عدالته الا لرجل واحد يكون مرجوحا بالنسبة الى من
ظهر عدالته لكل احد لاحتمال ان يكون [illegible] على انسان واحد لكن بعد ان
يخرج [illegible] الكل [illegible] المسند اولى [illegible] المخالف [illegible] ان الثقة لا يقول
قال الرسول ذلك فيحكم عليه بالتحليل والتحريم ويشهد به الا وهو قاطع او كالقاطع بذلك
[illegible] ما اذا اسند الحديث وذكر الواسطة فانه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة فلم يرد عليه [illegible]
ان فلانا [illegible] ان رسول الله قال كذا وكان الاول [illegible] انه قال اذا حدثني
نفر من اصحاب رسول الله بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله صلى الله عليه [illegible] عن نفسه انه
لا يستجيز هذا الاطلاق الا عند شرط الوثوق والجواب [illegible] ولا ان قول الراوي
قال رسول الله لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل [illegible]
فوجب حمله على ان المراد منه اني اظن ان رسول الله قال واذا كان كذلك كان الاسناد اولى من
الارسال [illegible] الا بعد تحصيل ظن العدالة [illegible] لا يحصل ذلك الظن الا للواحد وهذا
هو الجواب عن الحجة الثانية والله اعلم [illegible] ترجيح المرسل على المسند [illegible]
لو قال الراوي قال رسول الله اما اذا لم يقل ذلك بل قال عن النبي فالظاهر انه لا يترجح لانه يقتضي
[illegible] عن الرسول عليه السلام [illegible] والذكور قاما على [illegible] والله اعلم

القول في الترجيح الراجع الى حال ورود الخبر [illegible] ولا يكون احدهما [illegible]
او الاخر مدنيا [illegible] فالمدني مقدم لان الغالب ان المكي كان قبل الهجرة والمدني
[illegible] بعدها اما المكيات [illegible] عن الهجرة فقليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل
الرجحان الثاني ان الخبر الذي يظهر وروده بعد قوة الرسول وعلو شانه راجح على الخبر الذي
لا يدل على ذلك لان علو شانه كان في اخر عمره فالخبر الوارد في هذا الوقت حصل فيه ما يقتضي
تاخره عن الاول والاولى ان يفصل [illegible] على علو الشان والثاني على الضعف ظهر
تقدم الاول على الثاني اما اذا لم يدل الثاني على الضعف [illegible] لا يرجح بعدم
الاول على الثاني الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه كان بعد اسلامه
وراوي الخبر الثاني متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا والاولى ان يفصل فيقال المتقدم
اذا كان موجودا مع المتاخر [illegible] ان يكون روايته متاخرة عن رواية المتاخر فاما اذا علمنا انه
مات المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدم على روايات المتاخر
فيحصل الحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب الرابع ان يحصل اسلام الراويين معا كاسلام
خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه ولا يعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم
الاول لانه اظهر تاخرا الخامس ان يكون احد الخبرين مؤرخا بتاريخ مضيق والاخر يكون [illegible]
عن التاريخ فيقدم الاول لانه اظهر تاخرا مثاله ما روي انه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه
خرج فصلى بالناس قاعدا والناس قيام فهذا يقتضي جواز اقتداء القائم بالقاعد وروي
انه عليه السلام قال لا [illegible] احد بعدي جالسا وهذا يقتضي عدم جواز ذلك
فرجحنا الاول لانه كان في اخر احوال الرسول عليه السلام واما الثاني فيحتمل انه كان قبل المرض
السادس ان يكون احدهما مؤرخا بتاريخ متقدم والاخر يكون مطلقا فيقدم المطلق لانه اشبه
بالمتاخر السابع ان يكون [illegible] كان الرسول عليه السلام يغلظ فيها [illegible]
[illegible] فرجح التخفيف على التغليظ لانه اظهر تاخرا
وهذا ضعيف لاحتمال [illegible] التغليظ على التخفيف لانه عليه السلام ما كان يغلظ
الا بعد علو شانه [illegible] يتعارضان [illegible] واردا [illegible] والاخر
على سبب [illegible] الوارد على السبب [illegible] لكن
لم يجد [illegible] اولى [illegible] والترجيح ضعيف [illegible]
الا فيما لا [illegible] في الرجحان والله اعلم القول في الترجيح الراجع الى اللفظ وهو من وجوه

أحدها أن يكون اللفظ في أحدهما بعيداً عن الاستعمال في ركاكة والآخر فصيح فيرد الباب
من يرد الأول لأنه عليه السلام كان أفصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على
أن الراوي رواه بلفظ نفسه وكيف ما كان فأجمعوا على ترجيح الفصيح عليه وثانيها قال بعضهم
يقدم الأفصح على الفصيح وهو ضعيف لأن الفصيح لا يجب في كل كلامه أن يكون كذلك وثالثها
أن يكون أحدهما عاما والآخر خاصا فيقدم الخاص على العام وقد تقدم دليله في باب العموم
ورابعها أن يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازا فيقدم الحقيقة لأن دلالتها أظهر وهذا ضعيف من
لوجهين الأول أن المجاز الغالب أظهر دلالة من الحقيقة فإنك لو قلت فلان بحر فهو أقوى من
قولك فلان سخي وخامسها أن يكونا حقيقتين إلا أن أحدهما أظهر في المعنى إما لكثرة ناقله
أو لكونه دالا عليه أقوى وأشهر من ناقل غيره ويجري فيها كل ما ذكرناه في ترجيح الخبر نظرا
إلى الراوي وسادسها أن يكون وضع أحدهما لمسماه مجمعا عليه ووضع الآخر مختلفا فيه
سابعها أن الذي يكون مجازا في الأصل مرجوح بالنسبة إلى الذي لا يحتاج إليه وثامنها
الذي يدل على المقصود بالوضع الشرعي أو العرفي أولى مما يدل عليه بالوضع اللغوي وههنا
تفصيل فإن اللفظ الذي صار شرعيا حمله على المعنى الشرعي أولى من حمله على اللغوي فأما
الذي لم يصر كذلك مثل أن يدل أحد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه
اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف شرعي وإنما يرجح الشرعي
على هذا اللغوي إذا كان لا أن هذا اللغوي إذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي وأما
الثاني فهو شرعي فليس بلغوي ولا عرفي والحمل على خلاف الأصل فكان اللغوي أولى
وتاسعها إذا تعارض مجازان فالذي يكون أكثر شبها بالحقيقة أولى وأما إذا كان
تعارض مجازان ولا يمكن الحمل بأحدهما إلا بمجازين والآخر يمكن الحمل به بمجاز واحد
فهذا راجح على الأول لأنه أقل مخالفة للأصل وعاشرها أن يكون أحدهما داخله
التخصيص والآخر لم يدخله فيقدم على الأول لأن الذي دخله التخصيص قد أزيل عن تمام
مسماه والحقيقة مقدمة على المجاز وحادي عشرها أن يدل أحدهما على المراد
من وجهين والآخر من وجه واحد فيقدم الأول لأن الظن الحاصل منه أقوى وثاني عشرها
أن يكون أحد الحكمين مذكورا مع علته والآخر ليس كذلك فالأول أقوى ومن هذا القبيل
أن يكون أحدهما مقرونا بمعنى مناسب والآخر يكون معلقا بمجرد الاسم فيكون الأول أولى

وثالث عشرها أن يكون أحدهما نصا على الحكم مع اعتبار محله بمحل آخر والآخر ليس
كذلك فالأول أقوى ومن هذا القبيل أن يكون أحدهما مقرونا بعدم الـ أي المسمية
والمسمية جمعا لأن اعتبار محل بمحل إبانة الوجود علة جامعة مثاله قول الحنفية
في قوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر كالخمر علة تخليل خماره في المسمية على قوله عليه السلام
لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب في المسمية وفي مسألة تخليل الخمر على قوله أريقها
ورابع عشرها أن يكون دلالة أحدهما مؤكدة ودلالة الآخر لا يكون مؤكدة فيقدم الأول المؤكد
مثل قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل وخامس عشرها أن يكون أحدهما نصا على الحكم مع ذكر المقتضي
لقوله عليه السلام ليس يمسكم عن الزيادة الأمور بها فيقدم على ما ليس كذلك لأن اللفظ
على ترجيح ذلك على ضده وكان بعدمه ينفي النسخ مرة وبعدم صلة ينفي النسخ مرتين
فيكون الأول أولى وسادس عشرها أن يكون أحد الدليلين مقرونا بنوع تهديد فإنه يقدم
على ما لا يكون كذلك كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم وكذا القول لو كان التهديد
في أحدهما أكثر وسابع عشرها أن يكون أحد الدليلين يقتضي الحكم بواسطة والآخر بنفسه
بغير واسطة فالثاني مرجح على الأول كما إذا كانت المسألة ذات صورتين فالمعلل إذا فرض الكلام
في صورة وأقام الدليل عليه فالمعترض إذا أقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل
إلى الصورة الأخرى بواسطة الإجماع فيقول المعلل دليلي يدل على ذلك لا بواسطة ودليلك
بواسطة وذلك بواسطة فيكون الترجيح معي لأن كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات
فيكون مرجوحا بالنسبة إلى ما يقل الاحتمال فيه وثامن عشرها المنطوق مقدم على المفهوم إذا
جعلنا المفهوم حجة لأن المنطوق أقوى دلالة على الحكم من المفهوم والله أعلم القول في التراجيح
بحسب الحكم وهو من وجوه الأول إذا كان أحد الخبرين مقررا لحكم الأصل والثاني يكون
الرافع للحكم وهو مرجوح فيه الأول إذا كان أحد الخبرين ... أنه يجب ترجيح الناقل
بأنه لا ... يجب ترجيح المقرر وقال الجمهور من الأصوليين إنه يجب ترجيح الناقل
لنا أن حمل الخبر على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته
فلو جعلنا المقرر مقدما على الناقل لكان واردا حيث لا يحتاج إليه لأنا في ذلك الوقت
نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث
يحتاج إليه فكان الحكم بتأخره أولى من الحكم بتقدمه عليه واحتج الجمهور على قولهم
بوجهين الأول أن اعتبار الناقل أولى لأنه يستفاد منه ما لا يعلم إلا منه وأما المقرر
فإن حكمه معلوم بالعقل فكان الناقل أولى الثاني أن العمل بالناقل يكون تقليلا للنسخ

نقيضا للنسخ لانه يقتضي ان الحكم العقلي فقط وان القول يكون المقرر متاخرا يكثر النسخ لان
الناقل ازال حكم العقل والمقرر ازال الحكم الناقل مرة اخرى والجواب عن الاول
ما ذكرناه من الدليل وهو انا لو جعلنا المقرر متاخرا لكنا قد استفدنا منه ما لا يستقل العقل
به ولو جعلناه متقدما لكنا قد استفدنا منه ما يمكن الحصول من معرفة وعن الثاني ان
ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان ذلك الحكم ثبت بالعقل بشرط عدم دليل
السمع فاذا وجد لا يسوغ دليل العقل وان يكون دليل السمع مزيلا لحكم العقل بل مبينا
لانتهائه فلا يكون ذلك خلاف الاصل وايضا فما ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو انا
لو جعلنا المقرر مقدما لكان المنسوخ حكما ثابتا بدليلين دليل العقل ودليل الخبر فيكون
هذا اشد مخالفة لانه يكون ذلك نسخا للاقوى بالاضعف وهو غير جائز واما على الذكر
فلانه لا يكون المنسوخ الا دليلا واحدا والله اعلم فرع فان قيل افتجعلون الخبر الناقل
على ما ذكر الجمهور او المتقدم على ما ذكرتموه في باب الترجيح قلنا قال القاضي عبد الجبار
انه ليس من باب الترجيح واستدل عليه بوجهين الاول ان العمل بالناقل على انه ناسخ والعمل
بالناسخ ليس من باب الترجيح الثاني انه لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب ان يحمل
الخبر الاخر لولاه لان هذا حكم ذكرتم من رجحنا احدهما على الاخر ومعلوم انه لولا
الخبر الناقل لكنا انما نحكم بموجب الخبر الاخر لولا له العقل لا لاجل الخبر ونحن ان
يجاب عن الاول بانا نقطع على ان الناقل عن حكم الاصل ناسخ وناسخ وانما نقول الظاهر
حكمه جواز اطلاقه فهو داخل في باب الاولى وهذا ترجيح وعن الثاني انه لولا
الخبر الناقل لعلمنا بموجب الخبر الاخر لاجل انه ادرى المصلحة كما شرعنا ولهذا النسخ
رفعه الا بما نصه النسخ به ولولا انه بعد ورود الخبر صار شرعيا والا لما كان ذلك
الثاني قال القاضي عبد الجبار الخبران اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين
فانهما سواء وضرب لذلك امثلة ثلثة احدها ان يقتضي العقل حظرا الفعل وورد
خبران في اباحته ووجوبه وثانيها ان يقتضي العقل جواز الفعل وورد خبران في حظره
واباحته وثالثها ان يقتضي العقل اباحة الفعل وورد خبران في وجوبه وحظره واعلم
انه لا يستقيم على مذهبنا فان العقل لا يستقل بشيء من الاحكام بالعقل النفي
والاباحة لا يستفاد الا من الشرع وحينئذ لا يكون لاحدهما مزية على الاخر اما على
مذهب المعتزلة فلا يتم ذلك لانه لا بد وكل منهما ان متواردين على حكم واحد او يكون
احدهما عقليا بيانه ان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك

الحظر

ان الحظر اذا قبل الترجيح كما علم بان طلب الضروري اذا كمن النظري لان الضروري
لا يقبل الشك والنظري يقبله وذلك بان النظري يتاخر الحصول عن حصول جميع مقدماته
المنتجة كما ان البديهي يتاخر الحصول بعد حصول تصور طرفيه وكما ان النظري يزول عند زوال
احد الامور التي لا يعتبر في حصول جميع مقدماته المنتجة له فلذلك الضروري يزول عند زوال
احد التصورات التي لا بد له منها فاذن لا فرق في وجوب الجزم عند حصول جميع جهاته والناس
في الزوال النظري يتوقف على امور كثيرة اكثر مما يتوقف عليه الضروري فلا جرم كان زوال
النظري اكثر من زوال الضروري فاما وجوب الوجود وامتناع العدم عند حصول كل ما لا بد
منه فلا فرق بين الضروري والنظري البتة اما اذا كان النظر الدال على وجود العلة ظنيا
فعند ذلك كلما كانت المقدمات المنتجة لذلك الظن اجل كان القياس اقوى لان المقدمات حتى
كانت اقل كان احتمال الخطا اقل ومتى كان احتمال الخطا اقل كان طريق الصواب اقوى
واعلم ان هذا الكلام على عمومه ليس بحق لان الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف
فاذا رضا دليلا كانت مقدماته قليلة الا ان كل واحدة منها كانت مظنونة ظنا ضعيفا
ودليلا اخر ظنيا معارضا له وكانت مقدماته كثيرة الا ان كل واحدة منها كانت مظنونة ظنا قويا
فالقوة الحاصلة في احد الجانبين بسبب قلة الكمية قد تصير معارضا من الجانب الاخر بسبب قوة
الكيفية وقد يكون قوة الكيفية في احد الجانبين ازيد من قلة الكمية في الجانب الاخر فحينئذ الدليل
الظني الذي يكون مركبا من ظنون متقدمة قد يفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل من الدليل المركب
من مقدمات اقل عددا لا بد من اعتبار هذا التفصيل الذي ذكرناه اذا عرفت هذا فنقول الدليل
الظني الذي يدل على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا اما القياس فالكلام فيه
كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى النص والاجماع اما النص فطرق الترجيح فيه ما تقدم في القسم
الثالث من الكتاب واما الاجماع فان كانا قطعيين امتنع الترجيح وان كان احدهما قطعيا
والاخر ظنيا لم يقبل الترجيح لان الاجماع المعلوم مقدم على المظنون اما اذا كانا مظنونين فهنا
يقع على وجوه احدها الاجماع المختلف فيه بين المجتهدين كالاجماع الذي يحدث عن قول البعض
وسكوت الباقين وثانيها الاجماع المنقول بطريق الاحاد فهذان القسمان في محل الترجيح واما الذي
نقل ان احدهما متفق عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما ووقوعه في الاخر
فذلك ليس من باب الترجيح لان تقدم المعلوم على المظنون قطعي وان عني به الخلاف في احدهما

ولكنه في الآخر بلا اسلم ان هذا الدور يوجب الترجيح ولنختم هذا الفصل بشي
وهو انه اذا تعارض قياسان وكان وجود الامر الذي جعل علة لحكم الاصل في احد القياسين
معلوما وفي الآخر مظنونا كان الاول راجحا لما بينا ان القياس الذي يكون مقدماته معلومة
راجح على ما كان كل مقدماته مظنونة القسم الثاني الترجيح الحاصل بسبب الطرق الدالة
على علية الوصف في الاصل قد ذكرنا في كتاب القياس ان الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل
اما الدليل النقلي او العقلي اما الدليل النقلي فاما ان يكون نصا او ايما اما النص فمنه ما يكون
بحيث لا يحتمل غير العلية وهو الفاظ منه وهي قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل انه كذا
فهذا مقدم على جميع الطرق العقلية واما الذي يحتمل غير العلية ولكنه ظاهر جدا فالفاظ
منه وهي اللام وان والبا وحرف اللام مقدم على ان والبا لان اللام ظاهر جدا في العلية
اما لفظ ان فقد يكون للتاكيد ولفظ البا قد يكون للالصاق كقولك كتبت بالقلم وهو نفسه
[illegible] كقولك انا افعل بالطاهر [illegible] ولا يكون [illegible] كان مرادنا
للكلام فانه لا موقع [illegible] فيقال [illegible] واما الباو ان فانها قدم نفيه
احتمال اما الايماءات ففيها ابحاث احدها انا بينا ان دلالة الايما على علية الوصف في
الاصل لا يتوقف على كونه مناسبا ولكن الوصف الذي يكون مناسبا راجح على ما لا يكون كذلك
وثانيها ان ايما الدلالة النصية راجح على ايما الدلالة الظنية لما عرفت ان الدليل الذي
بعض مقدماته [illegible] في النص ظني راجح على ما يكون كل مقدماته ظنيا واما اذا ثبت علية
الوصف بالاجماع الواحد [illegible] في الترجيح فيها ما ذكرناه في باب خبر الواحد وثالثها ان المجتهدين
اتفقوا على ان ما ظهرت علته بالايما راجح على ما ظهرت علته بالوجوه العقلية من
المناسبة والدوران وهذا فيه نظر وذلك لان الايما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية
فلا بد ان يكون الدال على عليته امرا آخر سوى اللفظ ولما بحثنا لم نجد شيئا يدل على عليتها
الا احد امور [illegible] المناسبة والدوران على ما مر شرح ذلك في باب الايماءات واذا ثبت
الايماءات لا تدل الا بواسطة احد هذه الطرق العقلية كان الاصل لا محالة اقوى من الفرع
فكان كل واحد من هذه العلة اقوى من الايماءات والله اعلم ورابعها انا قد ذكرنا اقسام الايماءات
خمسة ولكل واحد من تلك الاقسام الخمسة [illegible] تحته اقسام كثيرة واسمها العول
هو ان يقتضي ان [illegible] فيما يحصل لكل واحد من تلك الاقسام الخمسة مع صاحبه
[illegible] ولكل واحد من اقسام تلك الاقسام مع ما يشاركه في جنسه ومع ما هو خارج من جنسه

لانه لا يبعد ان يكون احد الجنسين اقرب من الجنس الآخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى
من بعض انواع القوي لكنا تركنا هذا التطويل لكثرتها واما الطرق العقلية
فقد ذكرنا انها ستة وهي المناسبة والمؤثر والشبه والدوران والسبر والطرد
وللمتكلم في تفاصيل هذه الاجناس وفي تفاصيل كل واحد من هذه الاجناس ابحاث اما
تفاصيل هذه الاجناس ففيه ابحاث احدها ان المناسبة اقوى من الدوران وقال قوم
الدوران اقوى [illegible] وذلك بان العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا
ان الوصف انما يؤثر في الحكم لمناسبته فالمناسبة علة لعلية العلة وليس بان الوصف في
الحكم لدورانه معه لان الدوران في الحقيقة ليس من لوازم العلية لان العلة اذا كانت اخص
من المعلول كانت العلة منفكة ههنا عن الدوران وقد ينفك الدوران عن العلة كما في
الصور التي عددناها في باب الدوران واذا كان كذلك كان الاستدلال بالمناسبة على العلية اولى
من الاستدلال بالدوران عليها احتج المخالف بوجهين الاول ان العلة المطردة المنعكسة
اشبه بالعلل العقلية فيكون اقوى والثاني انهم اجمعوا على صحة المطرد المنعكس ومن
الناس من انكر العلة المناسبة التي لا تكون منعكسة والجواب عن الاول لا نسلم ان العكس
في العلل العقلية [illegible] ولو سلمنا لكن لا نسلم ان الاشبه بالعلل العقلية
اولى وعن الثاني ان ذلك يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس على المناسب الذي لا يكون مطردا
منعكسا ولا نزاع انما النزاع في ترجيح الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن
الدوران لانه اذا وجد الدوران من دون المناسبة فقد لا تحصل العلة كرائحة الخمر مع حرمتها
والله اعلم وثانيها المناسبة اقوى من التأثير لانه لا معنى للتأثير الا انه عرف تأثير هذا
الوصف في نوع هذا الحكم وفي جنسه وكون الشي مؤثرا في [illegible] كونه مؤثرا فيما
شاركه في جنسه اما كونه مناسبا فهو الذي لاجله صار الوصف مؤثرا في الحكم
وكان الاستدلال بالمناسبة على العلية اقوى من الاستدلال بالتأثير عليها وثالثها
ان السبر اما ان يكون قطعيا في مقدماته او مظنونا في مقدماته او ما ظني بعض مقدماته
دون بعض فان كان قطعيا في كل مقدماته كان الحكم قطعيا وليس هذا موضع الترجيح اما
اذا كان مظنونا في كل مقدماته مثل ان يذكر دليلا ظنيا على ان الحكم معلل وذكر دليلا آخر
ظنيا على ان العلة اما هذا الوصف او ذاك وذكر دليلا آخر ظنيا ان العلة ليست ذلك الوصف

فتحصل بهما طرد العلة لنسبة الا هذا الوصف فههنا العمل بالمناسبة اولى من العمل بهذا
السبر وذلك لان الدليل الدال على هذه المقدمات الثلاث التي لابد منها في السبر اما النص
او الاجماع او الطرق العقلية فان كان هو النص صار تلك الطريقة نصية وقد فرضناها
ظنية هذا خلف وان كان الاجماع فقد عرفت ان الاجماع مرجوح بالنسبة الى المناسبة اما
الطرق العقلية فالمناسبة اولى من غيرها لان المناسبة مستقلة باثبات العلية والسبر
في العلية لابد من مقدمات كثيرة والمعنى لتلك المقدمات اما المناسبة او غيرها فان
كان الاول كانت المناسبة اولى من السبر لان في اثبات الحكم بالمناسبة يكفي المناسبة الواحدة
في الاثبات وفي السبر لابد من ثلاث مقدمات في الكم دليل المرجحة وان كان الثاني كانت
المناسبة اولى لان المناسبة علة لحكاية العلة وعدم المناسبة ليس كذلك فالتعليل بالمناسبة
على العلية اولى واما ان كان السبر مظنونا في بعض المقدمات ومقطوعا في البعض عاد
الترجيح المذكور في تلك المقدمات المظنونة والله اعلم ورابعها المناسبة اولى من الشبه
والطرد وذلك واضح لا حاجة به الى الدليل وهذا هو الكلام في تراجيح هذه الاقيسة العقلية
بحسب الجنس ولنتكلم الان في انواع كل واحد منها وفيه مسائل مسئلة يرجح بعض المناسبات
على بعض اما ان يكون بامور عائدة الى ماهياتها او بامور خارجة عنها اما القسم الاول
فنقول انك عرفت ان كون الوصف مناسبا له اما ان يكون لتحصيل مصلحة دنيوية او دينية
والمصلحة الدنيوية اما ان تكون في محل الضرورة او في محل الحاجة او في محل الزينة والتتمة
وظاهر ان المناسبة التي في باب الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول والاديان
والاموال والانساب فلا بد من بيان كيفية ترجيح بعض هذه الاقسام على بعض ثم عرفت ان
الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه نوع الحكم
وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم ولا شك في تقدم الاول على
الثلثة الاخيرة والثاني والثالث بينهما كالمتعارضين ولا شك في تقدمهما على الرابع ثم
الجنس قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا والمناسبة المتولدة من الجنس القريب تقدم على المناسبة
المتولدة من الجنس البعيد ثم المناسبة في كل واحد من هذه الاقسام قد يكون جلية وقد
يكون خفية اما الجلي فهو الذي يلتفت الذهن اليه في اول سماع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه يلتفت الذهن عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما
منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر واما الخفي فهو الذي لا يكون كذلك ولا شك
في تقدم الجلي على الخفي واما القسم الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور

خارجة عنها فذلك على وجوه احدها ان المناسبة المقارنة لسائر الطرق اعني الايماء
والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك وشرح حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة
وثانيها المناسبة الخالية عن المعارض راجحة على ما لا يكون كذلك وثالثها التي يناسب الحكم من
وجهين راجح على ما لا يناسب الا من وجه واحد وعلته ظاهر وايضا وكلما كانت الجهات
اكثر كانت ابلغ مسئلة الدوران الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل في صورتين
لان احتمال الخطا في الدوران الحاصل في الصورة الواحدة اقل من احتماله في الدوران الحاصل
في الصورتين ومتى كان احتمال الخطا اقل كان الظن اقوى بيان الاول ان العصير لم يكن مسكرا
في الزمان الاول فلم يكن محرما ثم صار مسكرا بعد ذلك فصار محرما ثم لما زالت المسكرية مرة
اخرى زالت الحرمة فههنا نقطع بان سائر الصفات الباقية في الاحوال الثلاثة لا يصلح لعلية
هذا الحكم والا لزم وجود العلة بدون الحكم واما الدوران في صورتين فهو كما يقول الحنفي
في مسئلة الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجبت الزكوة فيه والثياب
لما لم تكن ذهبا لم تجب الزكوة فيه فههنا لا يمكن القطع في علية الصفات الباقية بمثل ما ذكرناه
في الصورة الاولى فثبت ان احتمال المعارض في الصورة الاولى اقل فكان الظن اقوى والله اعلم
مسئلة قد ذكرنا ان الصفة قد يكون شبيها في الحكم الشرعي وقد يكون شبيها في الصفة واختلفوا
في الراجح والاظهر ان الشبه في الصفة اولى لانها اشبه بالعلل العقلية والله اعلم القول
في التراجيح الحاصلة بحسب دليل الحكم في الاصل فنقول هذا الطريق لا يمكن الا ان يكون ذلك
الطريق اما ان يكون في القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او يكون في احدهما قطعيا
وفي الاخر ظنيا فان كان قطعيا فيهما معا استحال الترجيح في ذلك لما عرفت [illegible]
فالدليل الدال عليهما اما ان يكون لفظا او اجماعا او قياسا ولنتكلم في تفاصيل هذه الاحتمالات
ثم في تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاحتمالات اما البحث الاول فيشتمل على مسئلتين احداهما
قالوا القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله بالدلائل
اللفظية لقبولها التخصيص والتاويل والاجماع لا يقبلهما وهذا مشكل لان احتمال
الاجماع انما ثبت بالدلائل اللفظية والفرع لا يكون اقوى حالا من الاصل المسئلة
الثانية قد ذكرنا ان الحكم في الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس وان كان قد جوزوا
والمجوزون اتفقوا على ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالنص راجح على الذي ثبت الحكم في
اصله بالقياس لان ذلك القياس لا يتفرع على قياس اخر الى غير النهاية بل لابد من الانتهاء
الى اصل ثبت حكمه بالنص واذا كان كذلك كان النص اصل القياس والاصل راجح على الفرع
البحث الثاني في تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة فنقول اما الدلائل

المعقل. فاما ان يكون متوافين او لا فان كانت متوافين لم يكن ترجيح بعضها على البعض
بما في المعنى ونحوه في الاسناد وبتلك الوجوه وقد ذكرناها فيما تقدم و/ اما من حيث الاعيان والجمله
وذلك اما ان يكون الحكم في الاصل او كان القياس راجح فان كان ثبوت الحكم في احد القياسين مقطوعا
وفي الاخر مظنونا كان الاول اولى لما تقدم ان القياس الذي يقطع بمقتضاه ينقطع البعض مظنون
راجح على ما كان كل مقتضاه مظنون وان ثبت ما دار الحكم في احد الاصلين بما علم من التواتر
فهو راجح على ما ثبت بالاخبار الواحد ولكن شرط التعادل في الامارتين وثبت الحكم في الاصل
بخبر الواحد بالدليل من حيث اللفظ راجح على ما هو من حيث الرجحان المولد في الترجيح
الاصل من كيفيه الحكم وهو على وجوه احدها القياس الذي يوجب حكما شرعيا راجح على ما
يوجب حكما عقليا لان القياس دليل شرعي فحمله على ان يكون حكمه شرعيا اولى الا ما لو قدر ذلك لعدم
العله المتعديه للحكم الشرعي على المتعديه للحكم العقلي لزم النسخ مرتين ولو قدر بالعكس لزم
لزم النسخ مرة واحدة فان قلت كيف يجوز ان يستخرج من اصل عقلي علة شرعية
قلنا يجوز ذلك اذا لم يعلم عدم الشرع فليس يستخرج العله التي الحكم لم يعلم
عدم الشرع اما اذا كان احد الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين فقيل انهما
يستويان لما ذكرنا في باب ترجيح الاخبار انه لا بد وان يكون احدهما عقليا وثانيها
الترجيح بكون احد الحكمين في الفرع حظرا والاخر اباحة ان يكون شرعيا او عقليا
فان كان شرعيا فهو راجح على الاباحة لانه شرعي ولان الاخذ بالحظر احوط وان كان
عقليا فلكونه حظرا جهة الرجحان وكونه عقليا جهة المرجوحية فتعارضا المرجح
اخر ولا بد في الحظر والاباحة من كون احدهما عقليا لما تقدم وثالثها ان يكون حكم
احد العلتين العتق وحكم الاخرى الرق فالمثبته للعتق اولى لان العتق مبني على
على حد الاصل ورابعها اذا كان حكم احدهما في الفرع اسقاط الحد وحكم الاخرى اثباته
فالمسقط اولى لان ثبوته على خلاف الاصل فان قلت المثبت للعقوبات يثبت حكما شرعيا
والدار ان يثبت حكما عقليا فالمثبت للحكم الشرعي اولى فالجواب ان الشرع اذا ورد
بالسقوط صار السقوط حكما شرعيا ولذلك لا يجوز نسخه الا بما ينسخ الحكم الشرعي
وخامسها الترجيح بكون احد حكمي العله اخف من حكم الاخرى يجوز ان يكون حكم احدهما
الندب وحكم الاخرى الاباحه فالمثبت للندب اولى لان الندب فيه معنى الاباحة ويزيد عليه
فكانت اولى اذا كان الرجحان شرعيه وسادسها العله اذا كان حكمها الطلاق

لما بين فرقتي الطلاق وسابعها القياس على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى
من القياس على الحكم الوارد خلافا وقياس الاصول وعلته كون الاول متفقا عليه والثاني
مختلفا فيه ولان الاول احال على المعارض والثاني ترجيح المعارض فيكون الاول اولى وثامنها
القياس على اصل اجمع على تعليل حكمه اولى مما لا يكون كذلك وعلته ان على التقدير الاول
يكون احد مقدمات القياس بعينه وهي كون الحكم في الاصل معللا فيكون ذلك القياس
راجحا على ما يكون شيء من مقدماته يقينا وتاسعها الترجيح بشهادة الاصول في قد
ورد فيها دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهو ان كان صحيحه هو الاصل
في اثبات الحكم ولا يجوز الترجيح بها وان سمينا احتمال سند بدخلها يرجح القياس بها
وعاشرها يقع الترجيح بقول الصحابي لانه اعرف بما قصد الرسول عليه وكذا اذا عضد
العله علة اخرى كما يرجح اخبار الاحاد بعضها ببعض وحادي عشرها ان يلزم ثبوت
الحكم في الفرع محذور كتخصيص عموم او ترك العمل بظاهر او يرجح بما على حقيقه وفرق
بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه من شهادة الاصول ان الحكم الشرعي قد يكون في وجد في
الشرع اصول تشهد بصحته على الوجه الحاصله لسبب عدم ما يشهد ببطلانه ومن هذا
ان لا يكون الحكم لازما للعله في كل الصور فان من جوز تخصيص العله سلم ان العله
المطرده اولى من المخصصه القول في الترجيح بسبب كان العله سواء ما لا صل او
اما الفرع او مجموعهما اما الاصل بان يشهد للعله الواحده اصول كثيره وذلك لان
شهادة الاصل دليل على كون تلك العله معتبره وكل شاهد دليل مستقل فالترجيح بالشهادات
الكثيره ترجيح بكثره الدلائل واما الفرع ففيه صور احدها ان العله المتعديه اولى من
القاصره عند الاكثرين اما العصر الشافعيه ليبان المتعديه اكثر فائده ولانها متفق عليها
والقاصره مختلف فيها ما احد بالمتفق اولى ولان المتعديه اولى احتج المخالف بان
المتعديه فرع الصحه والفرع لا يقوى الاصل والجواب لكنه دال على قوته وثانيها اذا
كانت فروع احدى العلتين اكثر من الاخرى قال بعضهم هذا اولى فان الاخرون لحصول الرجحان
بصحة الاولى لتعلقها اكثر ووجوه كثرة فوائدها فكانت اولى وان قلنا انما يكون ذلك
اذا كثرت فوائدها الشرعيه وكثره وجوبها رجح الكثير ما جعله الله من ذلك الفرع ولعل ذلك
بامر شرعي قلت كثرة وجود الفروع ليس بامر شرعي لكن الفروع لما كثرت يلزم من كون
حمل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى احتج الاخرون بوجوه الاول لو كان الاعم
العلتين اولى من اخصهما لكان الحكم باعم الخطابين اولى من اخصهما الثاني فرع صحة العله
في الاصل فلو توقف صحتها على التعديه لزم الدور الثالث كثرة الفروع ترجح الى
كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي بخلاف كثرة الاصول والجواب

عن الاول اعني ان الحكم بالعلة التي هي المطابقة اولى لان فيه طرد الاخصهما وليس كذلك العلل
الخصيصة اما العلة فما دامت لم تنتهي الى الترجيح ويرجح احداهما بترجيح طرد الاخرى
وكان طرد ما نقل فائدته او اوضح من الثاني والثالث ما تقدم والله اعلم وثالثها العلة
اذا كانت مثبتة للحكم في كل الفروع فهي راجحة على ما تثبت الحكم في بعض الفروع وسبب الرجحان
ان الدال على الحكم في كل الفروع تجري مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تدل على كل واحد منها
والشاهد لا لعلة على ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع بعض ثبوته في الثواني ضرورة
ان قائل بالفرق بين العلة العامة فانه مقام الادلة الكثيرة واما العلة الخاصة
في الصورة الواحدة فخرج للواحد فقط والاول اولى واما الرابع ان الاصل والفرع
معا يجوز ان يكون العلة ترد بها الفرع الى ما هو من جنسه لان الحاد من حيث الجنسية
سببها وهذا اخر الكلام في الترجيح والله اعلم

الكلام في الاجتهاد

والنظر فيما هيته الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه وحكم الاجتهاد السوال
الاول في الاجتهاد وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في اي فعل كان يقال استفرغ
وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو
استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه فيسل مسائل الفروع
ولذلك يسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هذا حال الاصول
السوال الثاني المجتهد وفيه مسائل مسئلة قال الشافعي رحمه الله يجوز ان يكون في احكام الرسول
ما صدر عن الاجتهاد وهو قول ابي يوسف رحمه الله وقال ابو علي وابو هاشم انه لم يكن يجتهد وقال
بعضهم كان له ان يجتهد في الحروب واما في احكام الدين فلا وتوقف اكثر المحققين في ذلك لنا
ان المتقين فقد يجتمع اما مورا امورها عموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكان هو عليه السلام
اعلى الناس نصيبا واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز فيها وذلك ان
لم يرجح دخوله في هذا الامر على دخول غيره فلا اقل من المساواة فيكون مندرجا تحت الامر
وثانيها ان العمل بالقياس يكون من اعلاله والاقدح في عصمته وثانيها انه اذا غلب على
ظنه كون الحكم في الاصل معللا بوصف علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى لا
بد وان يظن ان حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الاصل وترجيح الراجح على المرجوح من
مقتضيات بداهة العقول على ما قررناه في كتاب القياس وهذا يقتضي ان يجب عليه العمل بالقياس
وثالثها ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل
العبادات احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع ان امته عملوا
به كانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز فان قيل هذا يقتضي ان لا يعمل الرسول

الا بالاجتهاد لان ذلك احسن وايضا فانه عليه السلام ايضا ما يريه بهذا المنصب لم يحل منصبا اعلى منه
لكنه وجب ان يسقط ترك الاحكام وحتى دهلا المنصب اعلى من الاجتهاد قلنا الجواب عن
الاول ان ذلك انما يكون لان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن احكام الاصول واذا كان كذلك
تعذر العمل في كل الشرع بالاجتهاد وعن الثاني ان الوحي وان كان اعلى درجة من الاجتهاد لكن ليس
فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان هذا نوعا
مفردا من الفضيلة لم يجز خلو الرسول عنه بالكلية وثانيها قوله عليه السلام العلماء ورثة الانبياء وهذا
يوجب ان يثبت درجة الاجتهاد للرسول عليه السلام اذ لو ثبت لكل منهم استعمال ما كونوا وارثين عنه في ذلك
فان قلت اتباعه والاتباع في اركان الشرع يدل ايضا ان يستعمل عليه دليل وما عنها ان بعض السنن
حصلة الا للرسول عليه السلام ولو كان الكل بالوحي لم يسوغ ذلك لاظهار مزيد فائدة كان الشافعي رحمه الله
اذا احكم بالنص الظاهر لجلي الدليل الذي استقر في الكتب الا بالاجتهاد لا يقال ان ذلك مذهب الشافعي
فلا يسألونه الشافعي في وجوب الصلوات الخمس فاما الذي يحسبه نص الاجتهاد فانه يقال الى ما كذا
اما الوكيل على انه كان مجتهدا في امر الحروب انه اجتهد في اخذ الفداء من اسارى بدر وكان ذلك يوجب
في تلك الحال وذلك لا يكون الا مع الاجتهاد واحتج المانعون بامور احدها قوله تعالى وما ينطق عن
الهوى وثانيها ان بعض الصحابة راجعه في امر له وما الارباب هذا امر من الله فالسمع والطاعة
والا فليس هو على شك من هذا الخطاب من احصه والجهل والمحور منه في احكام
الشرع فلزم ان لا يكون فيها ما هو باجتهاد وثالثها ان المجتهد لا يستند الا الى الظن وانه عليه السلام
كان قادرا على تلقيه من الوحي والقادر على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كالمعاين للقبلة
لا يجوز له ان يعتمد على اجتهاده ورابعها انه خالفه عليه السلام في الحكم يكفر لقوله تعالى فلا وربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم والمخالفة في المسائل الشرعية لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد
واخطأ فيها فله اجر واحد والمصيب له اجران لا تكفير وخامسها لو جاز له العمل بالاجتهاد
لما توقف في شيء من الاحكام الشرعية على الوحي لان حكم الوحي الكلي كان معلوما لطرق الاجتهاد
كان يعطونه له بعد وقوع الواقعة الوحي بل لعلمه فيها وحيث كان مامورا بالاجتهاد وكان ينبغي ان
لا يتوقف الى نزول الوحي لكنه عليه السلام توقف كما في مسئلة الظهار واللعان وسادسها لو جاز الاجتهاد
لجاز لجبريل عليه السلام وحينئذ لا نعرف ان هذا الشرع الذي جاء به محمد عليه السلام من نصر الله تعالى او
من اجتهاد جبريل عليه السلام والجواب عن الاول انه ما المراد به الا ... لما علم كذا فبعضنا
العمل بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وعن الثاني انه نزاع في جواز الاجتهاد في الاراء والحروب والاحكام

وعن الثاني أنا إنما نجوز الاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص من الله تعالى وعند ذلك لم يكن متمكنا من معرفة الحكم بالنص وعن الرابع أنه لا يمتنع أن يقال الحكم وإن كان مظنونا ولا إلا أنه عليه السلام لما أفتى به وجب القطع به كما أنا في الإجماع الصادر عن الاجتهاد وعن الخامس أن جواز الاجتهاد مشروط بالعجز عن وجدان النص فلعله عليه السلام كان ينتظر مقدار ما يعرف به أن الله تعالى لا ينزل فيه وحيا وعن السادس أن ذلك الأصل مدفوع بالإجماع والله أعلم

مسئلة إذا جوزنا له الاجتهاد فالحق عندنا أنه لا يجوز أن يخطئ وقال قوم يجوز بشرط أن لا يقر عليه لنا أنا مأمورون باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت فلو جاز عليه الخطأ لكنا مأمورين بالخطأ وذلك ينافي كونه خطأ احتج المخالف بقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وهذا يدل على أنه أخطأ فيما أذن لهم وقال الله تعالى في أسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وقال عليه السلام لو نزل عذاب من الله لما نجا إلا ابن الخطاب وهذا يدل على أنه أخطأ في أخذ الفداء ولأنه تعالى قال قل إنما أنا بشر مثلكم فلما جاز الخطأ على غيره جاز أيضا عليه ولأن النبي عليه السلام قال إنكم لتختصمون لدي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه إنما أقطع له قطعة من النار فلم لم يجز أن يقضي لأحد الخصمين بما لا يستحقه ولأنه يجوز أن يغلط في أفعاله فيجوز أن يغلط في أقواله كغيره من المجتهدين والجواب عن هذه الوجوه مذكور في الكتاب الذي صنفناه في عصمة الأنبياء ولا فائدة في الإعادة والله أعلم

مسئلة اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد رسول الله عليه السلام فأما في زمان الرسول فالخوض فيه قليل الفائدة لأنه لا ثمرة له في الفقه ثم نقول المجتهد إما أن يكون بحضرة الرسول عليه السلام أو يكون غائبا عنه أما الغائب عن حضرته فيجوز تعبده بالاجتهاد عقلا لأنه لا يمتنع أن يقول الرسول عليه السلام لعبد أو حكم إنك مأمور بأن تجتهد وتعمل على وفق ظنك ومنهم من أحاله عقلا واحتج عليه بأن الاجتهاد في معرض الخطأ والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الآمن قبيح عقلا وجوابه أن الشرع لما قال له أنت مأمور بأن تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان آمنا من الغلط لأنه بعد الاجتهاد يكون آتيا بما أمر به أما وقوع التعبد به فقد قال أبو علي وأبو هاشم ولا يجوز وقوم لشرط الإذن وتوقف فيه الأكثرون واحتج المانعون بوجهين الأول أن الصحابة لو اجتهدوا في عصره لما

لما اجتهدوا ولنقل كما نقل اجتهادهم بعده الثاني أن الصحابة كانوا يفزعون في الحوادث إلى الرسول عليه السلام ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرجعوا إليه واحتج القائلون بالوقوع بأمور الأول أنه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة وبقوله عليه السلام لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني لما أمرهما أن يحكما بين خصمين إن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة الثالث أنه عليه السلام كان مأمورا بالمشاورة لقوله تعالى وشاورهم في الأمر ولا فائدة في ذلك إلا استخراج الحكم على حسب اجتهادهم والجواب عن الأول لعله قبل اجتهادهم في حضرة الرسول عليه السلام فعل لعله وإنما قصد بفعل الاجتهاد سعد بن معاذ وعمرو بن العاص وعن الثاني لعلهم رجعوا إليه فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد ومخصوص بسعد وعمرو وأنه أو لعلهم تركوه لصعوبته وسهولة وجدان النص وعن الثالث أنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به إلا في مسئلة عملية وهذه المسئلة لا تعلق لها بالعمل وعن الرابع أن ذلك في الحروب ومصالح الدنيا لا في أحكام الشرع والله أعلم

مسئلة في شرائط المجتهد

اعلم أن شرط الاجتهاد أن يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام وهذه المكنة مشروطة بأمور أحدها أن يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه لأنه لو لم يعرف ذلك لم يفهم منه شيئا ولما كان اللفظ قد يفيد معناه لغة وعرفا وشرعا وجب أن يعرف اللغة والألفاظ العرفية والشرعية وثانيها أن يعرف من حال المخاطب أنه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره إن تجرد أو ما يقتضيه مع قرينة إن وجدت معه قرينة لأنه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز أن يكون عنى به غير ظاهره مع أنه لم ينصب قرينة قالت المعتزلة وذلك إنما يعرف بحكمة المتكلم أو بعصمته وحكمة الله تعالى مبنية على العلم بأنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه وأما أصحابنا فإنهم قالوا الشيء وإن كان جائز الوقوع عقلا لكنه قد يقطع بأنه لا يقع فإنه يجوز انقلاب الجبل ذهبا وتولد الإنسان لا من الأبوين دفعة ومع ذلك نقطع بأنه لا يقع فكذا ههنا يجوز من الله تعالى كل شيء لكنه تعالى خلق فينا علما ضروريا بأنه لا يعني بهذه الألفاظ إلا ظواهرها فلذلك أمنا من وقوع التلبيس وثالثها أن يعرف مجرد اللفظ إن كان مجردا وقرينته إن كان مع قرينة لأنا لو لم نعرف ذلك لجوزنا في المجرد أن يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره ثم القرينة قد تكون عقلية وقد تكون سمعية أما القرينة العقلية فإنها تخصص العموم عموما زائدا باللفظ كما لا يجوز وأما السمعية فهي الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم في الأعيان وهو المسمى بالتخصيص أو في الأزمان وهو النسخ أو الذي يقتضي تعميم

وهو القياس وحده ... ان يكون عارفا بشرائط القياس ليميز ما يجوز عن الاخر ثم
معرفة الادلة السمعية عامة بعضها فلا بد من معرفتها والنقل اما تواتر او احاد فلا بد
وان يكون عارفا بشرائط كل واحد منهما ثم عند الاحاطة بانواع الادلة لا بد وان
يكون عارفا بالجهات المعتبرة في الترجيح فان قلت فان حصلوا العلوم التي يحتاج
اليها المجتهد فلما قال الغزالي رحمه الله مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة و
الاجماع والعقل ولا بد من العلم بهذه الاربعة ولا بد معها من اربعة اخرى اثنان مقدمان
واثنان متممان فهذه ثمانية لا بد من شرحها اما الكتاب وهو كتاب الله تعالى فلا بد من معرفته
وفيه تخفيفان احدهما انه لا يشترط معرفة جميعه بل ما يتعلق منه بالاحكام وهو خمس مائة
اية وثانيهما انه لا يشترط حفظها بل ان يكون عالما بمواضعها حتى يطلب منها الاية
المحتاج اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي يتعلق منها
بالاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب وفيها التخفيفان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة
ما يتعلق من الاخبار بالمواعظ واحكام الاخرة والثاني انه لا يلزمه حفظها بل ان يكون
عنده اصل مصحح يشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام واما الاجماع فينبغي ان يكون
عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وطريقه ذلك ان لا يفتي الا بشيء يوافق قول واحد
من العلماء المتقدمين او يغلب على ظنه انه واقعة متولدة في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع
فيها خوض واما العقل فيعرف البراءة الاصلية ويعرف انا مكلفون بالتمسك به الا اذا ورد
ما نقل عنه وهو نص او اجماع او قياس على شرائط الصحة فهذه هي العلوم الاربعة واما العلمان
المقدمان فاحدهما علم شرائط الحد والبرهان على الاطلاق وثانيهما معرفة النحو واللغة والتصريف
لان الشرع عربي فلا يمكن التوسل اليه الا بفهم كلام العرب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا
بد من هذه العلوم من القدر الذي يتمكن المجتهد به من معرفة الكتاب والسنة واما العلمان المتممان
فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو علم الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو علم الجرح والتعديل
ومعرفة احوال الرجال واعلم ان البحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط
امر كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم وامثالهما
وقد ظهر بما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك
اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال
بالدلائل الشرعية على الاحكام واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع ولدها
المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا فيه واعلم ان الانسان كلما كان
اكمل في هذه العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد كان منصبه في الاجتهاد اعلى واتم وضبط

القدر

القدر الذي لا بد منه على التحقيق كالامر المتعذر والله اعلم مسألة الحق انه يجوز ان يحصل صفة
الاجتهاد في فن دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم لنا ان العالم الحاذق في
الفرائض ان يكون اصلها في الفرائض ومن المناسك والاحاديث ... فرع وما ورد من الايات والسنن
والاجماع والقياس في باب الفرائض وجب ان يتمكن من الاجتهاد وعامة ما في الباب ان يغفل الجاهل بجميعه
شيئا ولكن النادر لا عبرة به كما ان المجتهد المطلوب ان يبالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه
الركن الثاني المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي واحترزنا بالشرعي عن العقليات
ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة
من جليات الشرع قال ابو الحسين البصري رحمه الله المسألة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون
من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية
فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور الركن الثالث حكم الاجتهاد وفيه مسائل مسألة
ذهب الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب ولم يريدوا بذلك مطابقة الاعتقاد
فان فساد ذلك معلوم بالضرورة وانما ارادوا نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف واتفق سائر العلماء
على فساد هذا القول بحجة الجمهور امور الاول ان الله وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة ومع
تمكين العقلاء من معرفتها فوجب ان لا يخرجوا عن العهدة الا بالعلم الثاني انا نعلم بالضرورة ان علماء الامة
امروا اليهود والنصارى بالاسلام وذموهم على اصرارهم على عقائدهم وقاتلوهم وكانوا لا يكشفون عن بلوغ
منهم ويقتلونه ونعلم قطعا ان المعاند العارف قليل وانما الاكثر مقلدون اعتقدوا دين ابائهم تقليدا
ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه الثالث التمسك بقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا
من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وعلى الجملة ذم المكذبين لرسل الله من الكفار مما
لا يحصر من الكتاب والسنة احتج الخصم على الاول بانه تعالى لو وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة
لمكن العقلاء من معرفتها ولكنا لا نعرف ذلك لدقة الادلة في الاديان والعقائد من زمان وفاة
الرسول واذا نظرنا الى ادلة المحققين في هذه المسائل واضعفها المجد ... مكابرا فلا
يناقض العمل بفساده سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضي كونهم مأمورين بالعلم ولم لا يجوز
ان يقال انهم امروا بالنظر الخالي عن الشرك فان ظفروا ... وعلى هذا التقدير يكون
الائمة معذورين ثم الذي يدل على ان التكليف لم يقع الا بالنظر الخالي وجهان الاول ان العلم اليقيني التام
المتولد من الدليل المركب من المقدمات البديهية تركيبا معلوم الصحة بالبديهة ان امكن حصوله
عرفنا ان حصوله الا بعد الفرد ... لا يجوز ان يكون ذلك تكليفا لكل الخلق لانه علي...

قال الحسين البصري رحمه الله انه يخرج من التكليف لا نسلم ان السامع الواحد يعرفه ما عن الملي
عن معرفته في حياته سنه والثاني انا نعلم بالضرورة انهم ما كانوا عالمين بهذه الادله والدقائق
والجواب عن سهام الفلاسفه مع انه عليه السلام حكم بصحه ايمانهم فدل ذلك على ان التكليف ما وقع
بالعلم سلمنا انهم كلفوا بالعلم في هذه الاصول فلم قلت ان المخطئ فيه مخالف في دعوى الاجماع فيه غير جائز
لانه دعوى الاجماع في محل الكلام وعن الثاني انه عليه السلام كان يعلم من حالهم بالحواس لا صرارهم على ترك
التعلم ع م فلعله عليه السلام لما بالغ في ارشادهم الى الحق ثم انهم لم يلتفتوا الى اسائه واشتغلوا باللهو
والعلو واصروا على ترك الطلب فبالغ في الطلب والبحث ولكن عجز عن الوصول فلم قلت انه
عليه السلام قبل من هذا الانسان سلمنا انه عليه السلام علم انه لابد ان يكون معاقبا وعن الثالث
انه ذم الكافر والكفر في اصل اللغه هو الستر ومعنى الستر لا يتحقق الا في حق المعاند الذي عرف
الدليل ثم انكره او في حق المقصر الذي يعرف من نفسه انه لا يعرف الدليل على صحه الشي
ثم انه يتوانى فاما العاجز المتوفر الذي بالغ في الطلب فلم يصل بعد الا يكون ساترا لما ظهر
عنده فلا يكون كافرا ثم احتجوا على صحه قولهم بانه سبحانه وتعالى رحيم كريم واشرع الاحكام
الشرع يدل على ان الغالب على الشرع هو الحنيفيه والمسامحه حتى انه لو احتاج الى ادنى
تحرج في نفسه او في ماله او في طلب الماء سقط عنه فرض الوضوء وابيح له التيمم فهذا الرحيم الكريم
كيف يليق بكرمه ورحمته وعظم فضله ان يعاقب من افنى طول عمره في الفكر والبحث والطلب هذا
حاصل كلامهم الا ان الجمهور ادعوا انعقاد الاجماع على فساده قبل حدوث هذا الكلام
مسئله اختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعيه وضبط المذاهب فيه على سبيل
التقسيم ان يقال المسئله الاجتهاديه اما ان يكون لله تعالى في محل الاجتهاد فيها حكم معين اولا
يكون فان لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال كل مجتهد مصيب وهم جمهور المتكلمين منا
كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزله كابي الهذيل وابي علي وابي هاشم واتباعهم ثم اختلفوا
ان قالوا انه وان لم يوجد في الواقعه حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم الا به
واما ان لا يقال بذلك ايضا والاول هو القول بالاشبه وهو منقول عن كثير من المصوبين
والثاني قول الخلص من المصوبين اما ان حصل في الواقعه حكم معين عند الله تعالى فذلك الحكم
اما ان لا يكون عليه امارة ولا دلاله او يكون عليه امارة وليس عليه دلاله او عليه دلاله اما
القول الاول وهو ان الحكم حصل كدفين من غير امارة ولا دلاله فهو قول طائفه من الفقها
والمتكلمين ونقل عن الشافعي رحمه الله انه قال في كل واقعه طاهرا ولم احاطه واما ما
كلفنا بالاحاطه وهولا زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق

فمن

فمن عثر عليه فله اجران ومن اجتهد ولم يعثر عليه فله اجر واحد لاجل ما تحمل من الكد في الطلب
لا على نفس الحسبه اما القول الثاني وهو ان عليه دليلا ظنيا فههنا قولان احدهما
ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطئ فيه معذورا ومأجورا وهو
قول كافه الفقها وينسب الى الشافعي وابي حنيفه رحمه الله عليهما وثانيهما انه مأمور بطلبه
اولا فان اخطا وغلب على ظنه شي اخر فهناك يتغير التكليف ويصير مأمورا بان يعمل
بمقتضى ظنه ويسقط عنه الاثم تخفيفا اما القول الثالث وهو ان عليه دليلا قاطعا
فهولا اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ
هل يستحق الاثم والعقاب ام لا فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم والباقون
اتفقوا على انه لا يستحق الثاني انه هل ينقض قضا القاضي فيه قال الاصم ينقض وقال
الباقون لا ينقض فهذا تفصيل المذاهب والذي نذهب اليه ان لله تعالى في كل واقعه حكما
معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا وان المخطئ فيه معذور وقضا القاضي فيه لا ينقض
فلنتكلم اولا في بيان ان لله تعالى في كل واقعه حكما معينا لنا وجوه الاول ان احد المجتهدين
اذا اعتقد رجحان الامارة او الدلاله على العموم فنقول اما ان يكون هذا الاعتقاد خطأ والخطا
منهي عنه فبان الاول ان الحكم الا ما نسلم ان يكون راجحا على الاخر او لا يكون فان كانت
احداهما راجحه على الاخرى كان اعتقاد رجحانه صوابا اما اعتقاد رجحان الكائن الاخر
يكون غير مطابق للمعتقد وعلى كل التقديرات لا يكون الاعتقادان مطابقين بل احدهما
يكون مطابقا للمعتقد فثبت ان كل مجتهد ليس بمصيب بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد
وهذا احدى صور الخلاف فان قيل هنا به جاز وان اردنا ثبات ان الكل ليس بمصيب
بمعنى انهم ما اتوا بما كلفوا به قلنا الدليل عليه ان الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد
جهل والجهل بالاجماع الامه غير مأمور به فثبت ايضا ان الكل ليسوا مصيبين بمعنى الاتيان
بالمأمور به فان قيل لا نسلم ان احد الاعتقادين خطأ قوله لان احدهما اعتقد فيما ليس
براجح انه راجح وذلك خطأ قلنا اعتقد كونه راجحا في نفسه او كونه راجحا في ظنه ع م
بيانه ان المجتهد لا يعتقد كون امارته راجحه على امارة صاحبه في نفس الامر ولكنه يعتقد
كونها ارجح في ظنه والرجحان في ظنه حاصل فكان الاعتقاد مطابقا للمعتقد على انه
لم يوجد الرجحان الخارجي لكن عدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني فيه
ان كل واحد من الاعتقادين يمكن ان يكون صوابا سلمنا ان كل واحد منهما اعتقد الرجحان في
نفس الامر ولكنه لم يجزم بذلك الرجحان بل جوز خلافه فلم قلت ان الاعتقاد اذا وجد معه

هذا التجويز كان منهيا عنه وحرج عليه الجهل فانه اعتقاد مخالف للمعتقد مع [الجزم]
والجواب ـــ قوله اعتقاد كونه راجحا في ظنه او في نفس الامر قلنا الرجحان في الذهن
اما ان يكون نفس اعتقاد رجحانه في الخارج او في نفس الامر لانا نعلم بالضرورة
انا لو اعتقدنا في الشيء كون وجوده مساويا لعدمه ثم هذا الاعتقاد يمتنع ان يكون
اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه فعلمنا انه لا بد عند حصول الظن من كونه
راجحا في نفسه الا ان الظن نفس هذا الاعتقاد او لانه لا ينفك عنه وعلى كلا التقديرين
فالمقصود حاصل قوله هذا الاعتقاد وان كان غير مطابق لكنه غير جازم قلنا بل
هو جازم لان اعتقاد كون الشيء اولى بالوجود غير اعتقاد كونه موجودا واعتقاد
كونه اولى بالوجود حاصل مع الجزم فان هذا المجتهد يقطع بان امارته نظرا الى الذهن
الجهة اولى بالاعتبار بل انه غير جازم بالحكم لكن الجزم بالاولية لا يقتضي الجزم بالوقوع
كما انا نقطع بان الاولى بالغيم الرطب في زمان الخريف ان يكون ممطرا مع انه قد لا يوجد [المطر]
وعدم المطر لا يقدح في تلك الاولوية بل تلك الاولوية مقطوع بها فكذا ههنا فثبت
انه حصل لاحد المجتهدين اعتقاد جازم غير مطابق فيكون خطا وجهلا ومنهيا عنه
والله اعلم الطريقة الثانية المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا بناء على
طريق والثاني باطل لان القول في الدين بمجرد التشهي باطل باجماع المسلمين فاذن لا بد من طريق
فذلك الطريق اما ان يكون خاليا عن المعارض او لم يكن خاليا عنه فان كان خاليا عنه تعين
ذلك الحكم باجماع الامة فيكون تاركه مخطئا وان كان له معارض فاما ان يكون احدهما
راجحا على الاخر او لا يكون فان كان احدهما راجحا على الاخر وجب العمل بالراجح لان الامة
مجمعة على انه لا يجوز العمل بالاضعف عند وجود الاقوى فيكون مخالفه مخطئا وان لم يكن
احدهما راجحا فحكم تعارض الامارتين اما التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى
كلا القولين فحكمه معين فمخالفه يكون مخطئا فيبطل ان المصيب واحد على كل التقديرين فان قيل
لم لا يجوز ان يكون مكلفا بالحكم لا بناء على طريق قوله الحكم في الدين بمجرد التشهي غير جائز
قلنا غير جائز في موضع وجد فيه الدليل اذ في موضع لم يوجد فيه الدليل م ع بيانه
ان العمل بالدليل مشروط بوجود الدليل والا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وفي هذه المسائل
الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل به تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيكون
مستحقا للنار على ما عرف في مسالة ان الامر للوجوب ولما اجمعوا على انه لا يستحق النار
علمنا

علمنا انه لا دليل واذا لم يوجد الدليل جاز العمل بمجرد الحدس لكن اذا اشتبهت علينا امارات [القبلة]
فانه يجوز له العمل بمجرد الحدس والوهم سلمنا انه امر بالحكم بناء على طريق لكن لم لا يجوز ان يحصل
في مقابلته طريق اخر فيكون احدهما راجحا على الاخر قوله اجمعوا على وجوب [العمل بالراجح]
قلنا العمل بالراجح واجب على من علم ذلك الرجحان او على من لم يعلم م ع بيانه ان الامارة
الراجحة يجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لم يطلع عليها جاز ان يكلف العمل بالاضعف
فانه غير مستبعد في العقل ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصلحة الاخر
العمل باضعفها ومتى كان كذلك فان الله تعالى يخطر على قلب من مصلحته العمل باقواها وجوه الترجيح
ويسهل الاخر عنها فيظن انها اقوى الامارات لان مصلحته العمل على اضعف الامارات
والطريق كونها اقوى الامارات مع كونها في نفسها اضعف الامارات لا يقال الا ترى انه لا يقبح
الظن بكون زيد في الدار وان لم يكن فيها واذا ثبت ان هذا الظن قلنا جاز عقلا فما الدليل
على انه غير واقع والجواب ــ قوله اجمعوا على العمل عند وجود الدليل وههنا لا دليل
قلنا الدليل على وجود الدليل الظاهر اجماع الامة على وجوب الترجيح بامور حقيقية لا
حالية ووجود الترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك بين الدليل
المعين والدليل الظاهر قوله يجوز العمل بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى قلنا بعد ان
رجحان الاقوى على الاضعف اما ان يكون الاطلاع عليه ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا كان
ذلك العذر معتبرا في حق المكلف والا كان تكليفا بما لا يطاق فيكون العذر المعتبر بين
الامارتين في حق المكلف مساويا لا راجحا وان امكن الاطلاع عليه فاما ان يجب على المكلف
تحصيل العلم بتلك الامارة الى اقصى الامكان او لا يجب فان كان الاول كان من لم يحصل ذلك
مقصرا الى اقصى الامكان تاركا للواجب فيكون مخطئا وان كان الثاني فهو محال لانه
اما ان يكون هناك حد ما متى لم يصل اليه لم يكن معذورا واذا وصل اليه لم يكلف بالزيادة
عليه واما ان لا يكون الامر كذلك فان كان الاول فحينئذ يكون من لم يصل الى ذلك الحد
المعين مخطئا ومن وصل اليه يكون مصيبا وهذا خلاف الاجماع لانه لم يدع احد
من الامة حدا معينا في الاجتهاد بحيث ان المجتهد متى لم يصل اليه كان مخطئا
وغير معذور ومتى وصل اليه كان مصيبا واما الثاني وهو ان لا يكون هناك حد معين
فحينئذ لا يكون المخطئ عند بعض المراتب اولى منه عند بعض فاما ان لا يخطئ اصلا

ويكون الحكم [illegible] في نفس الامر نقيضه وهذا باطل بالاجماع او لا يكون
مخطئا الا اذا وصل الى النهاية الممكنة وهو المطلوب الطريقة الثالثة المجتهد يستدل
من على شيء والاستدلال عبارة عن استحضار العلم بامور يلزم من وجودها وجود المطلوب
واستحضار العلم بالشيء موقوف على وجود ذلك الشيء لان الاستدلال موقوف على وجود الدليل
ووجود ما دل عليه الشيء موقوف على وجود الشيء فيتوقف على وجود المدلول لان الدلالة عليه
نسبة بينه وبين المدلول والنسبة بين الامرين متوقفة في الثبوت على ثبوت كل واحد منهما
فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب والظن متأخر عن الاستدلال لانه نتيجة
والنتيجة فلو كان الحكم لا يحصل الا بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب متأخرا عن
الشيء بمراتب وهو محال الطريقة الرابعة المجتهد طالب والطالب لابد له من مطلوب متقدم
في الوجود على وجود الطلب فاذا من شرط تحكم قبل وجود الطلب فاذا كان ذلك كان
في الغد ذلك الحكم مخطئا فان قيل لا نسلم ان المجتهد يطلب حكم الله تعالى بل انما يطلب
غلبة الظن ومثاله من كان في سلطان البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك
الركوب وان غلب على ظنك العطب حرم عليك الركوب وقبل حصول الظن لا حكم لله
عليك وانما حكمه يترتب على ظنك بعد حصوله فهو يطلب الظن دون الاباحة والتحريم
قلت المجتهد اما ان يطلب الظن كيف كان او ظنا صادرا عن النظر في امارة تقتضيه الاول باطل
بالاجماع والثاني يقتضي ان يطلب ظنا صادرا عن النظر في الامارة والنظر في الامارة موقوف
على وجود الامارة ووجود الامارة يتوقف على وجود المدلول فيلزم ان طلب الظن موقوف
على وجود المدلول بمراتب فلو كان وجود المدلول موقوفا على حصول الظن لزم الدور
وهذا غير ما قررناه في الطريقة الثالثة واحتج القائلون بانه لا حكم لله في الواقعة بامور
احدها لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان يكون عليه دليل واعني بالدليل القدر المشترك
بين ما يفيد الظن وبين ما يفيد القطع او لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الحكم
اما الملازمة فظاهرة واما انه لا يجوز ان يكون عليه دليل فلانه لو كان كذلك لكان
المكلف متمكنا من تحصيل العلم والظن به وكان الحاكم بغيره حاكما بغير ما انزل الله تعالى
فيلزم تكفيره لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والقطع بانه من
اهل النار لانه يكون تاركا لما امر الله به وتارك المأمور به عاص والعاصي من اهل النار
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ولما اجمعت الامة

على

على فساد هذه اللوازم علمنا انه ليس على الحكم دليل فان قيل هذه المحظورات مخصوصة
لان ادلة هذه الاحكام غامضة فيكون التكليف باتباعها حرجا وذلك منفي لقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج قلت غموض ادلة هذه الاحكام لا يزيد على غموض ادلة
المسائل العقلية مع كثرة مقدماتها وكثرة الشبه فيها وكون الخطأ فيها كفرا وضلالا
فكذا هاهنا واما ثانيا انه لا يجوز ان لا يكون عليه دليل فلانه لو كان كذلك لكان التكليف
تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز فثبت بما ذكرنا فساد القسمين ويلزم من فسادهما
القطع بانه لا حكم في الواقعة البتة وثانيها ان الامة مجمعة على ان المجتهد مأمور بان يعمل
على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله تعالى الا ما امر به فاذا كان مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه فاذا
عمل به كان مصيبا لانه يقطع بانه عمل بما امر الله به فوجب ان يكون كل مجتهد مصيبا
وثالثها انه لو كان في الواقعة حكم لكان عليها دليل قاطع وهذا غير جائز فذلك غير جائز
بيان الملازمة انه لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان لا يكون عليها امارة ولا دلالة او يكون
عليها امارة ولا يكون عليها دلالة او يكون عليها دلالة والقسم الاول باطل لان اثبات
الحكم من غير ان يكون عليه دلالة ولا [illegible] يختلف الحكم عن تلك الامارة اما ان يكون ممتنعا او لا
يكون ممتنعا فان كان ممتنعا قطعا فهو دليل لا امارة وان جاز تخلف الحكم عنها فحينئذ تلك
الامارة لو حصلت تارة مع الحكم واخرى لا مع الحكم فكونها مستلزمة للحكم في بعض الاوقات دون الاوقات
يتوقف على انضمام قيد اليه او لا يتوقف فان توقف كان المعرف لذلك الحكم المجموع فلا يكون
الذي ذكرناه اولا امارة بل جزء من الامارة وان لم يتوقف فحينئذ يصير تلك الامارة
مستعقبة لذلك الحكم في وقت دون وقت مستعقبة له اخرى من غير ما يقتضي ذلك الاختصاص فيكون
ترجيحا لاحد الممكنين من غير سبب مرجح وهو محال فثبت انه لو حصل الحكم لوجب ان يكون عليه دليل
قاطع ولما كان ذلك باطلا بالاتفاق علمنا انه لا حكم في الواقعة ورابعها لو حصل في الواقعة
حكم معين لكان ما عداه باطلا ولو كان كذلك لزم امور اربعة احدها يلزم ان لا يجوز من
الصحابة ان يولي بعضهم بعضا مع علمهم بكونهم مخالفين لهم في اجتهادهم لان التمكين من
ذلك تمكين من ترويج الباطل وانه غير جائز لكنه مدفوع وذلك روي ان ابا بكر رضي الله عنه
ولى زيدا مع انه كان يخالفه في الجد وولى علي رضي الله عنه شريحا مع انه كان يخالفه في كثير
من الاحكام وثانيها يلزم ان لا يمكنه من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك وثالثها كان يجب ان
ينقضوا احكام مخالفيهم وان ينقض الواحد حكم نفسه اذا رجع عنه لانه [illegible] انهم
نقض بعضهم ما يخالفه لكنه لم ينقل عن احد منهم انه نقض حكم غيره ولا حكم نفسه عند رجوعه عنه

ونحوها انهم اختلفوا في الربا والفروج والخطا في ذلك يكون كبيرة الا انه لا يجوز تسرا ان يكلف
غيره من هواه بالباطل في الفعل واصل المال عسى ان يعمل باحد المال وتصرفه الا بعذر
المستحق اسدا في كونه كبيرة او وجه تفسيق فاعله والبراءة عنه ولما لم يوجد شيء من هذه
اللوازم الاربعة علمنا انه لا حكم في الواقعة اصلا فان قيل فلم لا يجوز ان يقال ذلك الخطا
كان من الصغائر ولاجل ذلك امتنع الاشياع عن التعليه والمنع من الفتوى ولا البراءة ولا
التفسيق سلمنا انه كبيرة فلم لا يجوز ان يقال هذه الامور انما تلزم لو حصل في هذه المسائل علم
مقطوع به اما اذا كثرت وجوه الشبهة وتزاحمت جهات التاويلات والترجيحات صار ذلك
سببا للعذر وسقوط اللوم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بنص اخر وهو ما روي عن الصحابة من
التصريح بالتخطئة روي عن الصديق رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطا فمني واستغفر الله وعن عمر انه حكم بحكم فقال له رجل حاضر هذا
هو والله الحق وحكم بحكم اخر فقال الرجل هو والله الحق فقال له عمر ان عمر لا يعلم انه اصاب
الحق لكنه لا يالوا جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان كان صوابا فمن الله وان
كان خطا فمنه وقال علي لعمر في قصة المجهضة ان لم يجتهدوا فقد غشوك وان اجتهدوا فقد
اخطاوا وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا
فمني ومن الشيطان والله ورسوله عنه بريان وخطأت جماعة من الصحابة ابن عباس
في انكار العول وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت الثاني ان الصحابة اختلفوا في العهد الى
ابي بكر فقال الانصار منا امير ومنكم امير وكانوا مخطئين لمخالفتهم قوله عليه السلام الائمة من قريش
ولم يلزم من ذلك الخطا اهدار البراءة والتفسيق فكذا ههنا الثالث اختلفوا في ان الخ
الركوع هل يمكن وفي عدة الحامل المعتدة بالزنا بالحمل وكان ذلك على خلاف النص ولم يلزم
تفسيق مخ فكذا ههنا فاما قولهم في الوجه الرابع انهم اختلفوا في الوطء والفروج والخطا
فيها كبيرة فلا نسلم فانه لما لم يمتنع ان يكون الاقوال المختلفة صوابا عندهم فلم لا
يجوز ان يكون الخطا فيها صغيرا وقوله لا فرق بين الفعل والعصيان بين المكلفين فيها
بالعقل الباطل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون تمسكه في ذلك بما يشبه الدليل سببا لسقوط
العقاب والتفسيق ولئن سلمنا الجواب عن الاول فالذي يدل على انه لو كان خطا لكان من الكبائر
لا من الصغائر ان ترك العمل بما ترك للعمل بالمامور به فيكون عاصيا فيكون مستحقا للعقاب

وعن

وعن الثاني ان تعرض الادلة وكثرة الشبه ههنا امر حاصل في القطعيات مع ان المخطي
فيها كافر او فاسق وعن الثاني ان نقل ترك البراءة والتفسيق مع التمكن من العقوبة في
العمل منقول عن جميع الذين نقل عنهم التصريح بالتخطئة فلا بد من التوفيق وذلك بحمل
صرفه الى كون الخطا صغيرا لما بينا فان قيل طريق التوفيق الاصوب ما نقلناه الى
قسم وهو ما نقلتم القسم اخر وذلك انا ادعينا التصويب في كل الاختلافات في المسائل الشرعية
حتى يصح بما ذكرتم انا انهم ادعوا الخطا في كل الاختلافات فيصح ما ذكرناه فيحمل التخطئة
على ما اذا وجد في المسئلة نص قاطع او على ما اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال وقوله
ان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان معناه ان استقصيت في وجوه النظر
والاستدلال فمن الله وان قصرت فمني ومن الشيطان فاما المعارضة الثانية فجوابها ان الانصار
ما سمعوا ذلك الحديث فلا جرم لم يستحقوا التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسائل فان كل واحد
من المجتهدين عرف حجة صاحبه واطلع عليها فلو كان مخطئا لكان مصرا على الخطا بعد اطلاعه
عليه فان احد الناس من الاخرة فما هو الجواب انها على خلافهم في مانعي الزكوة وقصة
المجهضة فوله على الوجه الرابع لما جاز ان يكون المذاهب المختلفة في الربا والفروج حقا فلم لا يجوز
ان يكون الخطا فيها صغيرا قلنا لما قدمنا من الدليل على ان الخطا في هذا الباب لا يجوز ان
يكون كبيرا ولانه روي انه عليه السلام قال من سعى في دم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين
عينيه آيس من رحمة الله فهذا وامثاله من الاحاديث التي لا احدها يدل على انه لو كان المفتي
في هذه الوقائع مخطئا لكان خطاؤه كبيرة لا صغيرة وخامسها لو كان المجتهد مخطئا لما حصل
القطع بكون الخطا فيه مغفورا وقد حصل ذلك فهو ليس بمخطئ بيان الملازمة انه لو حصل
القطع بكونه مغفورا لكان في ذلك الوقت اما ان يجوز المخطي كونه مخلا بشرط يلزمه فعله او لا يجوز
ذلك فان لم يجوز ذلك كان كالساهي عن النص الوارد فلم يكن مكلفا بفعله واذا لم يكن مكلفا بفعله
لم يستحق العقاب بتركه ولا يكون مخطئا وقد فرض مخطئا هذا خلف وان جوز كونه مخلا
بشرط يلزمه فعله اما ان يعلم في تلك الحالة انه معفو له اخلاله بذلك الشرط البتة او لا يعلم
فان علم ذلك لم يصح لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها غفر له ما بعده لانه ان انتهى
الى اول المراتب لم يغفر له ما بعده وما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يغفر له ما بعدها
ولا يمكن ان يعتقد في تلك المرتبة بعينها انه لو وقف عندها لكان معرى عن المعصية لا يعلم انه لا اخفى

بعدها

لم يمض عليه في ترك الفطر الزائد مع كونه حيا باعليه فيدل انه لا يعود بترك المرتبة واذا لم
يجز ان لا يحصل له الاخلال بما بعدها من البطر ويجوز ايضا في كل مخطئ من المجتهدين انهم ما
انتهوا الى المرتبة التي يحصل لهم ما بعدها وفي ذلك يجوز كونهم غير معذورين فيدل انه لو كان
مخطئا لما حصل القطع بكونه معذورا لكنه حصل القطع بذلك لانهم اتفقوا من لدن عصر
الصحابة الى يومنا هذا ان ذلك معذور فعلمنا ان المجتهد ليس بمخطئ وثانيها قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل التابع مهتديا على اي الصحابة وكان اصحابه مختلفين
في المسائل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم او في الاجتهاد لكان فيه حثهم على الخطا والمصير اليه وانه
لا يجوز وثالثها قوله عليه السلام لمعاذ لما رتب الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم
نصوصه مطلقا ولم يفصل بين حالة وحالة فعلمنا ان المجتهد مصيب على الاطلاق والجواب
عن الاول ان عدم الحكم دليلا ظاهرا لا قطعيا قوله لعمرو تاركه وفسقه بالامارات ما بعدها ان
المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان يكلفه ان يطلب ذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه
ذلك الدليل الظاهر فاذا اجتهد واخطا ولم يصل الى ذلك الحكم وغلب على ظنه شيء آخر نحي عن المكلف
تحقيقه وصار مامورا بان يعمل بمقتضى ظنه وعلى هذا التقدير يكون حاكما بما انزل الله لا بغير
ما انزل الله فيسقط ما ذكروه من الاستدلال وهذا هو الجواب ايضا عن الحجة الثالثة لانا
نسلم ان المجتهد بعد ان اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم كذا فانه مكلف بان يعمل بمقتضى ذلك الظن
وحكم الله تعالى في هذه الحالة في حقه ليس الا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه قبل الخوض في
الاجتهاد كان مامورا بذلك الحكم الذي عينه الله ونصب عليه الدليل الظاهر بعد الاجتهاد ووقوع
الخطا تحول التكليف وما ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال وانما ينفي الدلالة معترضة بما اذا
كان النص موجودا في المسألة والمجتهد طلبه ولم يجده ثم غلب على ظنه بمقتضى القياس خلاف
ذلك الحكم كان تكليفه في هذه الحالة ان يعمل بمقتضى ذلك القياس مع انعقاد الاجماع على
كونه مخطئا في هذه الصورة فما هو جوابنا عن هذه الصورة فهو جوابنا عما قالوه
واعلم ان من المصوبة من يمنع من الخطا في هذه الصورة والمعتمد ما قدمناه وهو الجواب
عن الوجه الثاني الذي ذكروه لانه ابطل المراد والسعي لو كان عالما لا يعمي حكم الله تعالى
لكنه عجوز تحمل الخطا فكلف بان يعمل بمقتضى ظنه فيكون عاملا بحكم الله تعالى ولا يلزم منه ما
ذكروه وعن الرابع ان المرتبة التي بعدها يحكم بكونه معذورا هي ان يأتي بما يقدر عليه من غير
تقصير وعن الخامس انه معارض بقوله عليه السلام من اجتهد واخطا فله اجر واحد وايضا فهو خبر

واحد

السادس

فاسد وما ذكرناه يفيد ذلك بالطبع ولا يحصل التعارض وهو الجواب بعينه عن الوجه السادس
والله اعلم واعلم انا نريد ان نتكلم في فروع القول بالتصويب فنقول اما الذين قالوا ليس لله في الواقعة
حكم معين فمنهم من قال بالاشبه على التفسير الذي لخصناه ومنهم من لم يقل به وهو الحق لنا
ان ذلك الاشبه اما ان يكون هو العمل باقوى الامارات او غيره فان كان الاول فاقوى الامارات
اما ان يكون موجودا او لا يكون فان كان موجودا كان الاخرين وان اراد الاجماع على وجوب العمل
باقوى الامارات فحينئذ يكون الحكم بذلك الاشبه واردا وقد فرضناه غير وارد هذا خلف وان
كان اقوى الامارات غير موجود لم يكن الاشبه ايضا موجودا لانا فرضنا ان الاشبه هو نفس
اقوى الامارات واما ان كان الاشبه غير العمل باقوى الامارات فاما ان يكون حسنه للمكلف او
مصلحة له او لا حسنة ولا مصلحة والاول باطل لانه ليس الامر احد ان يقول انه يجب ان يكون
لكل واقعة حكم لو نص الله على الحكم لنص عليه مع انه يكون حسنه واما الثاني وهو ان يكون مصلحة
فاما ان يجب على الله تعالى رعاية المصالح او لا يجب فان وجب وجب عليه التنصيص على ذلك الحكم
ليتمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة وان لم يجب عليه رعاية المصلحة جاز منه تعالى ان ينص
على غير ذلك الحكم وذلك يبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه واما الثالث وهو ان
يكون ذلك الاشبه لا مصلحة ولا حسنة فهذا مما لا يمكن لو علمنا انه لا يجب عليه المصالح وكل
من قال بالحسن والقبح قال انه لا يحسن من الله تعالى ان يحكم على وجه معين بل له ان يحكم كيف شاء
وذلك يمنع من القول بتعيين الاشبه واحتج القائلون بالاشبه بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام
اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر واحد صرح بالخطيئة وهذه الخطيئة ليست الا في اللغة حكم واقع
لانا نقول للشاعر انه لا حكم ولا يجوز ان يكون لاجل كونه مخالفا للحكم المقدر وهو الاشبه اما المعقول
فهو ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب ولما لم يكن المطلوب معينا وقوعا وجب ان
يكون معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو صحيح وهو قولنا
وان كان غيره مع ان الله تعالى لم ينص عليه ولا امام ولا دل عليه ولا امارة تكليفه يكون خطا بالحدود
عنه وكيف يمتنع ثبوته اذا لم يطلع بما لم يكلف باصابته ولا سبيل له الى اصابته وهو الجواب
بعينه عن الوجه المعقول مسألة القائلون بان المصيب واحد احتجوا بان القول
بتصويب الكل يفضي الى وقوع منازعة لا يمكن قطعها وهو كما اذا نكح رجل امرأة وكان المجتهد
ثم قال انت بائن ثم راجعها والزوج شفعوي يرى الرجعة والمرأة حنفية ترى الكنايات تبينها
فههنا الزوج يمكنه ان يتمكن من مطالبتها بالوطء والمرأة مامورة بالامتناع وهذه منازعة

لا يكون قطعيا قال المصوبون هذا الإشكال وارد عليكم أيضا فإن أهل الحق منكم
أجمعوا على أنه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه إذا لم يعرف كونه مخطئا فهذا الإلزام
أيضا وارد عليكم ولما كان هذا الإشكال واردا على المذهبين وجب ذكر بعض ما في
بيان الحوادث النازلة بالمكلفين لظهوره لا مانع فيها فنقول الحادثة إما أن يبتلى بها
المجتهد ويقلده فإن كان المجتهد فإما أن يختص به أو يتعلق بغيره فإن اختص به عمل
على ما يؤدي إليه اجتهاده إليه فإن استوت عنده الأمارات تخير بينهما أو يعاود الاجتهاد
إلى أن يظهر الرجحان وإن تعلق بغيره فإن كان حقا يجري فيه حق الشارع في باب الاصطلاح فيه
أو رجعا إلى الحاكم ليفصل بينهما إن وجد فإن لم يوجد رضيا بمن يحكم بينهما ومتى حكم لم
يكن لهما الرجوع عنه فإن لم يمكن الصلح فيه كما ذكرنا من مسئلة الكنايات فإنهما يرجعان إلى
من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة حاكما أو لم يكن فإن الحاكم لا يجوز له أن يحكم لنفسه
على غيره بل ينصب من يفصل بينهما فإن كان صاحب الحادثة محضا عمل على ما اتفق
عليه من الفتوى فإن اختلفوا عمل بفتوى الأعلم الأورع فإن استووا تخير بينهما وإن كانت
يتعلق بغيره عمل كما بيناه في المجتهد سواء بسواء **مسئلة** في نقض اجتهاد المجتهد إذا
تغير اجتهاده فيه بحثان أحدهما أن المجتهد كيف يعمل والثاني أن العامي الذي عمل بقول
مجتهد كيف يعمل أما الأول فيقول المجتهد إذا أفضى اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة خالعها
ثلاثا ثم تغير اجتهاده فإما أن يكون قد قضى القاضي بصحة ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده أو ما
قضى بذلك فإن كان الأول بقي النكاح صحيحا لأن قضاء القاضي لما اتصل به صار مؤكدا ولا
ينقض بتغير الاجتهاد وإن كان الثاني لزمه تسريحها ولم يجز له إمساكها على خلاف حكم
اجتهاده أما الثاني وهو إذا سأل العامي زوجه بفتوى المفتي بأن الخلع فسخ ثم تغير
اجتهاد المفتي فالصحيح أنه يجب عليه تسريحها كما لو تغير اجتهاد عن التقليد فإنما الطلق
فإنه يتحول إلى الجهة الأخرى بخلاف قضاء القاضي فإنه متى اتصل به حكم المجتهد فيه استقر
واعلم أن قضاء القاضي لا ينقض بشرط أن لا يخالف دليلا قاطعا فإن خالفه نقضناه والله أعلم

الكلام في المفتي والمستفتي والطرف المتعلق بالمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء
القسم الأول في المفتي وفيه مسائل **مسئلة** إذا أفتى المجتهد مرة بما أدى اجتهاده إليه ثم
سئل ثانيا عن تلك الحادثة فإما أن يكون ذاكرا لطريق الاجتهاد الأول أو لا يكون فإن كان ذاكرا له
فهو مجتهد ويجوز له الفتوى وإن نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد فإن أداه اجتهاده إلى خلاف
فتواه في الأول أفتى بما أداه اجتهاده إليه ثانيا ثم الأحسن أن يعرف من استفتاه أولا أنه

رجع

رجع عن ذلك القول لأن ذلك المستفتي إنما يعمل على قوله فإذا ترك هو ذلك لزمه أن يعمل المستفتي
بعد ذلك عملا من غير موجب وروي أن ابن مسعود كان يقول بتحريم أم المرأة أنه مشروط بالدخول
بالمرأة فلقي أصحاب رسول الله وذاكرهم فكرهوا أن يتزوجها فرجع ابن مسعود إلى من كان
أفتاه فقال سألت أصحابي فكرهوا وأما إن لم يستأنف الاجتهاد لم يجز له الفتوى ولقائل أن
يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به كان طريقا قويا حصل له الآن ظن أن
ذلك الفتوى حق جاز له الفتوى به لأن العمل بالظن واجب **مسئلة** اختلفوا في أن غير المجتهد
هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير فنقول لا يخلو إما أن يحكي عن ميت أو عن حي فإن حكى
عن ميت لم يجز الأخذ بقوله لأنه لا قول للميت بدليل أن الإجماع ينعقد مع خلافه وينعقد
مع موته وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته فإن قلت فلم صنفت كتب الفقه مع فناء
أربابها قلت لفائدتين أحدهما استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
بناء بعضها على بعض والأخرى معرفة المتفق عليه من المختلف فيه ولقائل أن يقول إذا كان الراوي
عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل للعامي ظن صدقه
ثم كان المجتهد عدلا عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى فحينئذ يتولد للعامي من هذين
الظنين ظن أن حكم الله تعالى ما رواه هذا الراوي الحي عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن
واجب فوجب أن يجب على العامي العمل به وأيضا فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا
على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد والإجماع حجة
وأما إن حكى عن حي من أهل الاجتهاد فإما أن يكون سمعه مشافهة أو وجده في الكتاب أو
حكاية حاكي فإن سمعه منه مشافهة جاز له أن يعمل به وجاز أن يعمل الغير بقوله أيضا
حكاية حاكي كما يجوز للمرأة أن تعمل حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتي ورجع على أن يصلي عنه
يجوز للمرأة أن تعمل حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتي ومن يوثق بقوله الحكم
الحكاية المعتادة عن الرسول بأن المذكور وإن رد ذلك الحكاية من يوثق بقوله
ذلك حكم السماع وإن وجد في الكتاب فإن كان الكتاب موثوقا به جرى مجرى المسموع المكتوب
من خط المفتي أنه يجوز العمل به وإلا فلا لكثرة ما يقع من الغلط في الكتب والله أعلم
القسم الثاني في المستفتي **مسئلة** يجوز للعامي أن يقلد المجتهدين في فروع الشرع
خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز ذلك فيما كان من مسائل الاجتهاد دون ما
ليس من مسائل الاجتهاد لنا وجهان الأول إجماع الأمة قبل حدوث المخالف لأن العلماء
في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد أقاويلهم ولا يلزمونهم أن يسألوهم عن وجه
اجتهادهم

الثاني العامي إذا نزلت به حادثة من الفروع فإما أن لا يكون مأموراً فيها بشيء وهو باطل
بالإجماع لأنا نعرف الرجوع إلى العلماء والخصم يلزمه الرجوع إلى الاستدلال وإما أن
يكون مأموراً فيها بشيء وذلك إما بالاستدلال أو بالتقليد والاستدلال باطل لأنه إما أن
يكون هو التمسك بالبراءة الأصلية أو التمسك بالأدلة السمعية والأول باطل بالإجماع والثاني
أيضاً باطل لأنه لو لزمه أن يستدل لم يخل من أن يلزمه ذلك حين كمل عقله أو حين حدوث
الحادثة والأول باطل لوجهين أحدهما أن الصحابة ما كانوا يلزمون من لم يشرع في طلب
العلم ولم يبلغ رتبة المجتهدين إذا لم يكمل عقله وثانيهما أن وجوب ذلك عليه يمنعه من الاشتغال
بأمور الدنيا وذلك سبب لفساد العالم والثاني أيضاً باطل لأنه يتعذر أن يحصل عليه اكتساب
صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وذلك عسر متعذر له ولقائل أن يقول على هذا الوجه القائلون
بأنه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالإجماع ولا بخبر الواحد ولا بالقياس ولا يجوز التمسك بالظواهر
المحتملة وإذا كان كذلك سهل الأمر عليهم لأنهم قالوا قد تقرر في عقل كل عاقل أن الأصل في اللذات
الإباحة وفي المضار الحرمة فإن كان في بعض الحوادث نص قاطع المتن قاطع الدلالة يوجب ترك ذلك
الأصل العقلي عمل به وإن لم يوجد ذلك وجب البقاء على حكم العقل وإذا ثبت هذا فالعامي إذا
وقعت له واقعة فإما أن يكون فيه شيء من الذكاء أو لا يكون بل يكون في غاية البلادة فإن كان فيه شيء
من الذكاء عرف حكم العقل فيه وإن كان في غاية البلادة نبهه المفتي على حكم العقل وليس لأحد
أن يقول الاشتغال بذلك يمنعه عن عمل المعاش لأنا إذا لم نكلفه بمعرفة الأدلة الدقيقة في مسائل
الأصول لا يمنعه ذلك عن المعاش فكيف يمنعه هذا القدر من طلب المعاش ثم إذا عرف العامي حكم العقل
وإن كان في الواقعة نص يوجب ترك العمل بحكم العقل قاطع المتن قاطع الدلالة نبهه المفتي عليه
ولا حاجة في فهم مثل هذا النص إلى مزيد فهم يمنعه من عمل المعاش وإن لم يوجد فيه مثل هذا النص وجب
عليه العمل بحكم العقل فبان أن المنع من التقليد إنما يصعب على قول من يوجب العمل بالقياس وخبر الواحد
أما من لا يقول به فلا صعوبة عليه البتة وأيضاً فهذه الدلالة لو صحت لوجب القول بجواز التقليد
في مسائل الأصول لأنا نعلم أن الوقوف على تلك الدلائل لا يحصل إلا بعد الكد الكثير ونحن نعلم من حال
الصحابة أنهم ما كانوا يلزمون من لم يشتغل بعلم الكلام في أول زمان بلوغه وأيضاً فالاشتغال بتحصيل
ذلك يمنع من الاشتغال بأمر المعاش أجابوا بأن الذي يجب على المكلف معرفته أدلة التوحيد والنبوة
على طريق الجملة لا على طريق التفصيل ومعرفة تلك الأدلة على سبيل الجملة أمر سهل هين يحصل بأدنى
سعي بخلاف الاجتهاد في فروع الشرع فإنه لا بد فيه من علوم كثيرة وبحث شديد واعلم أن هذا
الفرق إنما يخلص إذا سلم لهم الفرق بين مباحث الجملة ومباحث التفصيل وعندي أن هذا الفرق
باطل وذلك لأن الدليل إذا كان مركباً من مقدمات عشرة فالمستدل إن كان عالماً بها بأسرها وجب

حصول

العلم النظري له لا محالة فإن سهل الإتيان عليه بأن يكون المقدمات العشر إذا كانت مستقلة
فلو انضم مقدمة أخرى إليها استحال أن يكون لها أثر البتة وإما أن لا يحصل العلم بأسرها فحينئذ
إن حصل العلم ببعضها دون بعض ولم يكن المقدمة الخامسة معلومة بالضرورة ولا بالدليل بل مقبولة على سبيل
التقليد فيكون الشيخ المسؤول عن مجموع تلك العشر تقليداً في بعضها فثبت أن التمسك بالدليل لا ينفك عن
التقليد البتة مثاله أنهم يقولون صاحب الجملة يمكنه الاستدلال بحدوث الحوادث من البرق
والرعد والحر والبرد على وجود الصانع فنقول هذا لا يمكن إلا بأن يعلم أن هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر
وذلك المؤثر يجب أن يكون فاعلاً مختاراً أما المقدمة الأولى فمعلومة للعوام وأما الثانية فغير معلومة لهم
لأنه ما لم يثبت أن ذلك ليس أثر المؤثر موجب يجب إسناده إلى المختار فإذا قطع العامي بأن ذلك المؤثر
يجب أن يكون مختاراً من غير دليل عليه كان مقلداً في هذه المقدمة وإذا كان مقلداً فيها لم يكن
محقاً في النتيجة وأيضاً فإذا رأى حدوث فعل خارق للعادة على يد مدعي النبوة فلو قطع عند
ذلك بنبوته جاز ذلك يكون تقليداً إلا أن يدل الدليل يجوز أن يكون ذلك الخارق ليس فعلاً لله تعالى بل
خاصة لنفس الرسول أو خاصة لدواء أو فعلاً لآخر من أفعال الملك ويعتقد أن يكون فعلاً لله تعالى لكن يجوز أن لا
يكون لله تعالى فيه غرض وإن كان له فيه غرض جاز أن يكون ذلك الغرض شيئاً سوى التصديق فلو قطع العامي
بأن ذلك الفعل الخارق للعادة لا بد وأن يكون من الله على تصديق المدعي من غير دليل يدل على فساد هذه
الأقسام كان مقلداً في اعتقاد هذه المقدمة فلم يكن محقاً في النتيجة وظهر بهذا فساد ما قالوه
من الفرق بين مباحث الجملة وبين مباحث التفصيل وحينئذ لا يبقى إلا أحد أمرين إما أن يقال بأن الإحاطة
بأصول الدين على تفصيلها وبدقيقها سهل هين وذلك مكابرة وإما أن يقال يجوز فيه التقليد
كما جوزوا في فروع الشرع التقليد وحينئذ لا يبقى بينهما فرق البتة واحتج المنكرون للتقليد
في فروع الشرع بأمور أحدها قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وثانيها أن الله تعالى ذم أهل
التقليد بقوله إنا وجدنا آباءنا على أمة وثالثها قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
تركناها على خروج بعض العلوم عن هذا العموم فبقي العلم بفروع الشريعة وأحكامها ورابعها القول
بجواز التقليد يفضي إلى بطلانه لأنه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد وما يفضي ثبوته إلى عدمه
كان باطلاً وخامسها قوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له أمر بالاجتهاد مطلقاً وسادسها
أن العامي إذا لم يعلم بأن جهل المفتي صفته فكون المفتي وسابعها أنه لو جاز التقليد في فروع الشرع
لكان ذلك لأنه لما حصل أمارات توجب ظن صدق المفتي وهذا المعنى قائم في أصول الدين فيجب
ألا يتفاوت العموم في الأصول أيضاً والجواب عن الأول أنه معارض بكل ظاهر يوجب العمل به كما في أحوال الدنيا

وفيهم المذ[illegible] ذلك بخبر الواحد والفاسق ان يسلموا جواز العمل بها وعن الهادي يشترط
الفرق الكثير نعم والله اعلم واما الدليل على ان للعامي ان يعلق في مسائل الاجتهاد وغير
مسائل الاجتهاد انا لو كلفناه بان يحصل من المسائل كما قد الزمنا ان يكون من اهل الاجتهاد
لانه انما يحصل بينها اهل الاجتهاد بعد المحذور المذكور ولصح المخالف بان العامي من
مسائل الاجتهاد لا ان كل قول فيها حق والجواب انه لا يأمن في مسائل الاجتهاد ان لا يجتهد المفتي
او يقصر في اجتهاده او يفتيه بخلاف اجتهاده فان علم ان مخالفة العامي جواز ان يعمل بما يفتيه
المفتي فلما ذكرنا لكن لا مرية يعلمون من اطرحه وان كان غير مصيب والله اعلم مسئلة في شرائط
الاستفتاء اتفقوا على انه لا يجوز له الاستفتاء الا اذا غلب على ظنه ان من يفتيه من اهل الاجتهاد
ومن اهل الورع وذلك انما يكون اذا راه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع المسلمين على
سؤاله واتفقوا على انه لا يجوز للعامي ان يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك
لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات في تحصيل الحكم وهو ان اهل الاجتهاد اذا افتوا فان اتفقوا
فهو بمنزلة المنصوص فيها وان اختلفوا فان قوم وجب عليه الاجتهاد في اعلمهم واورعهم لان ذلك
طريق قوة ظنه فجرى مجرى قوة ظن المجتهد وقال آخرون لا يجب عليه هذا الاجتهاد لان العلماء في كل عصر
لا ينكرون على العوام ترك النظر في احوال العلماء بعد الاجتهاد اما ان يحصل ظن الاستواء مطلقا
او ظن الرجحان مطلقا او ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه من وجه دون وجه فان حصل ظن
الاستواء مطلقا فههنا يمكن ان يقال احدهما ان يقال هذا لا يجوز وقوعه كما لا يجوز استواء امارتي الحل و
الحرمة والاحوال يقال يسقط عنه التكليف لانا حللنا له ان يعمل ما شاء واما اذا حصل ظن
الرجحان مطلقا تعين العمل به اما اذا حصل ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه من وجه دون وجه
فههنا صور احداها ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فمنهم من خير ومنهم من رجح الاحد
بقول الاعلم وهو الاقرب لمرتبته ولهذا يقدم في الامامة في الصلاة وثانيها ان يستويا في العلم ويتفاضلا
في الدين فههنا وجب الاخذ بقول الادين وثالثها ان يكون احدهما ارجح في علمه فضل بوجه يقول
الادين والاورع قول الاعلم لان الحكم مستفاد من علمه لا من دينه فان رجل العامي ربما اعتبرنا الظواهر
وقدم المفضول على الفاضل فان جاز له ان يحكم بغير نصوص في ترجيح بعض العلماء على بعض فلعله
ان يحكم في بعض المسائل بما يعن له ابتداء والاولى فرق بين الامرين [illegible] منزله طفلا وليس
له [illegible] دون [illegible] كان معتبرا معتبرا ولو واحد طلبا لم يكن مقصرا فان كان في البالغ

طلبنا

طلبنا ان نتوقف فيما اختلفا في الدين والعلم الا فضل عن مفضول ثم انه يجوز ان يكون احدهما اعلم من
الاخبار وما رجحان المنقول له وبما دار بتقديم على الظن فكل [illegible] العلماء يعلم الافضل
بالتسامع والقرائن دون البحث عن نفس العلم والعامي اهل له ولا يستويان كما لا يخفى الظن بالسهو
والله اعلم مسئلة الرجل الذي يريد الواقعة اما ان يكون عاميا صرفا او عالما لم يبلغ درجة
الاجتهاد او عالما بلغ درجة الاجتهاد فان كان عاميا صرفا طلب الاستفتاء وان كان عالما بلغ درجة
الاجتهاد فان كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فههنا اجمعوا على انه لا يجوز له ان يقلد مخالفه
ويعمل بظن غيره اما اذا لم يجتهد فههنا قد اختلفوا فذهب اكثر اصحابنا الى انه لا يجوز للعالم
تقليد العالم البتة وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري رحمهم الله يجوز ان
مطلقا ومن الناس من فصل وذكر وجوها احدها انه يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة
ولا يجوز تقليد غيرهم وهو القول القديم للشافعي رحمه الله وثانيها انه يجوز تقليد العالم
للاعلم وهو قول محمد بن الحسن رحمه الله وثالثها انه يجوز له التقليد فيما يخصه دون ما يفتي به
ورابعها انه يجوز له فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته الوقت ولنا وجوه
الاول انه يصح ان يقال لهذا المجتهد انه تارك الاعتبار فيدخل تحت قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
ولم يأت به فيكون تاركا للمأمور به فيكون عاصيا فيستحق النار ترك العمل به في حق العامي
لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولا به في حق المجتهد الثاني انه يمكن من الوصول الى الحكم المطلوب
بفكره فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول ولان الجامع وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل
عند القدرة على الاحتراز عنه فان قيل الفرق ان المعتبر في الاصول هو اليقين وانه لا يحصل بالتقليد
بخلاف الفروع فان المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولذلك جاز للعامي ان يقلد
في الفروع دون الاصول وايضا فما ذكرتم منقوض بالعامي فانه لا يجوز له ذلك وان كان
متمكنا من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد الا وجوب العمل عليه من غير حجة وينتقض ايضا
بمن بامر رسول الله عليه السلام فانه يمكنه الوصول الى الحكم المسئلة مع انه يجوز له ان يسأل
من [illegible] عن رسول الله عليه السلام قلت اما الجواب عن الاول فهو انا لما اوجبنا على المكلف
تحصيل اليقين لانه قادر على الدليل الحاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطأ المحتمل
في الظن الضعيف
وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا لان الدليل
وعن الثاني انه لما دل الدليل على ان الحكم الذي فرض العامي انه لا يمكنه الاجتهاد ولم يكن
الحجة تقليد [illegible] الدليل [illegible] جواز [illegible] السؤال عنه [illegible]

لا يعلمون

عن الرسول عليه السلام واحتج المخالف بامور احدها قوله فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
والعالم قبل ان يجتهد لا يعلم فوجب ان يجوز له السؤال وثانيها قوله تعالى اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لان امرهم ينفذ على الامراء والولاة
وثالثها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين اوجب الحذر بانذار
من تفقه في الدين مطلقا فوجب على العالم قبوله كما وجب على العامي ذلك ورابعها اجماع الصحابة
روي ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقبل
وكان ذلك بمشهد من عظماء الصحابة ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قيل ان عليا
خالف فيه قلت انه لم ينكر جوازه لكنه لم يقبله لانه لا يقول بوجوبه حتى يجب ذلك و
خامسها انه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لمن لا يكون عالما به تقليد من علمه كالعامي
والجامع وجوب العمل بالظن الحاصل بقول المفتي وسادسها اجماعنا على انه يجوز للمجتهد ان
ينقل خبر الواحد عن مجتهد اخر بل عن عامي وانما جاز ذلك اعتمادا على عقله ودينه
فهنا اذا اخبر المجتهد عن مقتضى اجتهاده بعد استفراغ الوسع والطاقة فلان يجوز
له العمل به كان اولى وسابعها ان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى العمل بفتوى مجتهد اخر
فقد حصل له ظن ان حكم الله تعالى ذلك وذلك يقتضي ان يحصل له ظن انه لو لم يعمل به لاستحق
العقاب فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون والله اعلم والجواب عن الاول ان
ظاهره انه يقتضي وجوب السؤال وانه غير واجب بالاتفاق وايضا فقوله ان كنتم لا تعلمون
يقتضي ان يجب على المجتهد بعد اجتهاده استماعه لانه بعد اجتهاده ليس بعالم بل هو
ظان فيه والاجماع لا يجوز ذلك وايضا فانه امر بالسؤال وليس فيه تعيين ما عنه السؤال
فنحمله على السؤال عن وجه الدليل وعن الثاني ان الاصول دلت على وجوب الطاعة و
لكنها لا تدل على وجوب الطاعة في كل شيء فيجب حملها على وجوب الطاعة في الاقضية
والاحكام والدليل على ان الاية لا تتناول محل النزاع انها لو تناولته لوجب اذ ذاك التقليد
والاجماع ... عند ... على وجوب الحذر عند انذار كل
فقيه لا عند كل انذار ... بل انذار يوجب العمل بروايته وعن الرابع انه يحتمل
ان يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما في العدل والانصاف والابتعاد ... والتجرد عن
الدنيا وعن الخامس ان الفرق هو ان العامي قاصر فجاز له العمل بالتقليد والعالم ليس
بقاصر وعن السادس ان المجتهد يمكنه الاجتهاد على خبر واحد فاذا تمسك به المجتهد
اسند الى ... وعن السابع ان يجد الظن ... اذا قلد فيه غيره

الجزئية

واحد الجزئية ولكن اذا لم يقم دليل يحصل بعضها عنه وما ذكرناه من الدلائل السمعية يوجب
عن هذا الظن والله اعلم مسألة لا يجوز التقليد في اصول الدين لا للمجتهد ولا للعوام وقال
كثير من الفقهاء يجوز لنا ان تحصيل العلم في اصول الدين واجب على الرسول فوجب ان يجب علينا
انما قلنا انه كان واجبا على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وانما قلنا انه يجب علينا
لانه يجب على الرسول لزم ان يجب علينا لقوله تعالى فاتبعوه ولان تقليد المسلم انه يمكن تحصيل العلم بالله ودليله
ان المامور اذا لم يكن عالما بالله تعالى استحال ان يكون عالما بامر الله و
اذا لم يكن عالما بامر الله تعالى امتنع كونه مامورا من قبله والا لكان تكليفا بما لا يطاق
واذا كان عالما بالله استحال امره بان يحصل الحاصل لان تحصيل الحاصل محال فثبت انه لا يمكن ان يكون
مامورا بذلك بل فهو ... ما امره به وما ذكرتم من الدليل معارض بامور احدها
ان الاعرابي الجلف الجافي كان يحضر ويتلفظ بكلمة الشهادة وكان الرسول يحكم بصحة
ايمانه وما ذاك الا للتقليد وثانيها ان هذه الدلائل لا يمكن الاطلاع عليها الا بعد ممارسة
سنين وانهم لما ... ما رسوا ... هذا العلم فيمتنع اطلاعهم عليه واذا كان ذلك ... من
التقليد وثالثها انه عليه السلام لم ينقل لاحد شرائط النظر ولو علمت ... في الاحكام
وانه تعالى بحار لا موج ... على من ... هذه المسائل بالمال ... في الاعمال ... التقليد
ولا علما ... المسلم الحادث ... ومركون في ... الكلامية والاولى هذه المسألة التقليد
على وجه وهو ان ... دلالة القران على ذم التقليد لكن ... جواز التقليد ... والرعاية ... وجه
صرف الذم الى التقليد في الاصول والله اعلم فاذ قد وقعنا الى بيان الفصل من ... فلنتكلم الان فيما اختلف فيه المجتهدون من ادلة
وجمع ابواب اصول الفقه فلنتكلم الان فيما اختلف فيه المجتهد وان انه

الكلام

فيما اختلف فيه المجتهدون من ادلة الشرع او ليس كذلك
هل هو من ادلة الشرع اعلم انا نذكر اولا في هذا الكتاب
مسائل المسألة الاولى حكم الافعال
الشرع وفيه مسائل المسألة الاولى ... الحقين ويريد الدلالة ... ان الاصل في المنافع
انه لا حكم قبل الشرع واما عن نفسه ... فارح ... اصلان بما نافع الشرع اما الاصل الاول
الاذن وفي المضار المنع بادلة شرعية ... تمسك بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض و اللام
الاول التمسك بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض ... والدليل
ما الدليل عليه وجه المسلك
... الاختصاص بصحة الانتفاع ما قيل لا نسلم ان اللام يقتضي الاختصاص بصحة الانتفاع و
يقتضي الاختصاص بصحة الانتفاع ... الارض ... ما ليس ... يمتنع ان يكون اللام
على قوله تعالى ان الحاكم ... لله ما في السموات والارض ... سلمنا ذلك ولكنه
للاختصاص بالمنافع ولا ... قالوا اللام للتمليك وهو ... نسلمه ... واحد
يفيد معنى الانتفاع او يفيد كل الانتفاعات الاول مسلم ويكفي في العمل به حصول فرد
من افراد الانتفاعات وهو الاستدلال بها على الصانع تعالى والثاني ممنوع فما الدليل عليه
سلمنا انه يفيد كل الانتفاعات لكن بالخلق لان اللام داخلة على الخلق ... سلمنا ان المخلوق
كذلك سلمنا انه يفيد الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد في حال واحد لا نه هذا مقابلة الجمع بالجمع
فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فقط سلمنا انه يفيد العموم لكن كله في ... فدل

على أنا نقول كل ما هو داخل الأرض فهو الركاز والمعادن فلم قلتم إن ما في الأرض كذلك قلنا
إباحة كل ما على الأرض لكن في ابتداء الخلق لأن قوله خلق لكم يشعر بأنه خالق خلقها لما
خلقها لنا فلم قلت إنه يبقى في الدوام كذلك قلنا [illegible] الأصل في الباقي البقاء قلت هذا
فما عملنا النفي إلا لكونه مباحا صفة والصفة لا تبقى سلمنا الإباحة حدوثا وبقاء
ولكن لم كان محدودا وقت ورود هذا الخطاب لأن قوله تعالى خلق لكم خطاب مشافهة مختص
بالحاضرين سلمنا أنه يدل على اختصاصها بنا لكن قوله تعالى ما في السموات وما في الأرض يأذن لك
والجواب الدليل على أن اللام لعود المنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
وقال عليه السلام النظر الأول لك والثاني عليك وقال له [illegible] وعليك [illegible] وقال هذا الكلام
لك وهذا عليك غاية ما في الباب أنها جاءت في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو
جعلناه حقيقة في الاختصاص النافع أمكن جعله مجازا في مسمى الاختصاص لأن الاختصاص
جزء من الاختصاص النافع والجزء لازم للكل واللفظ الدال على شيء يصح جعله مجازا عن لازمه
أما لو جعلناه حقيقة لمسمى الاختصاص لم يمكن جعله مجازا في الاختصاص النافع لأن الخاص لا يكون لازما
للعام وإذا لم يوجد اللزوم لم يجز جعله مجازا عنه وأما قول النحاة اللام للتمليك فلم
يريدوا به حقيقة الملك وإلا لبطل قولك الجل للفرس بل مرادهم الاختصاص النافع وهو عين
ما قلناه قوله لا يمكن حمل الآية على هذا النفع لأن هذا النفع حاصل لكل مكلف من نفسه فإنه
يمكنه الاستدلال بنفسه على الصانع وإذا حصل له هذا النفع من نفسه كان تحصيل هذا
النفع من غيره تحصيلا للحاصل وهو محال أو كان تعليلا [illegible] قوله اللام داخلة
على الخلق فلم قلت إن الخلق كذلك قلنا الخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله أي مخلوق الله
وبتقدير أن يكون الخلق غير المخلوق لكن لا نفع للمكلف في صفة الله تعالى فوجب أن يكون المراد
هاهنا من الخلق المخلوق قوله مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الفرد بالفرد قلنا لا نسلم
أن هذا مقابلة الجمع بالجمع بل هو كقولك [illegible] الدار الواحدة لشخص فإن ذلك يقتضي
تعلق كل واحد منهما لا ببعض من الدار بل بجميع أجزاء الدار فكذا هاهنا قوله [illegible]
إلا ما يكون في باطن الأرض قلنا لا نسلم بدليل قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة قوله هب
أنه ثبت هذا الحكم في الابتداء فلم قلت إنه يدوم قلنا لأن الأصل في كل ثابت بقاؤه قوله هذا
الاختصاص عرض لا يعقل الدوام قلنا ذلك حكم الله تعالى صفة [illegible] واجبة الدوام قوله هب
أن هذا الحكم مختص بهذا الخطاب فلم قلت إنه ثبت في حقنا قلنا لأن الله تعالى
لما حكم بذلك في حقهم فقد حكم به الرسول أيضا في حقهم فوجب أن يكون قد حكم به أيضا

في

في حقنا لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله هذا معارض بقوله تعالى لله ما في السموات
قلنا المعارضة إنما تثبت لو ثبت الاختصاص في الموضعين بمعنى واحد وهو محال لأن الذي
أثبتناه نحن هو الاختصاص النافع وذلك في حق الله تعالى محال فإذن لا تعارض بل ذلك
الاختصاص ليس إلا جهة الملك والإيجاد والله أعلم المسلك الثاني قوله تعالى قل من حرم زينة
الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق أنكر الله على من حرم زينة الله فوجب أن لا يثبت حرمة
زينة الله وإذا لم يثبت حرمة زينة الله امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفراد زينة الله تعالى لأن
الحرمة [illegible] المطلق [illegible] لو ثبتت الحرمة في فرد من أفراد زينة الله تعالى لثبتت الحرمة في
زينة الله تعالى وذلك على خلاف الأصل وإذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الإباحة المسلك الثالث
أن الله تعالى قال أحل لكم الطيبات وليس المراد من الطيب الحلال وإلا لزم التكرار فوجب تفسيره بما
يستطاب طبعا وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها المسلك الرابع القياس وهو أنه انتفاع
بما لا ضرر فيه على المالك قطعا ولا على المنتفع ظاهرا فوجب أن لا يمنع كالاستضاءة بضوء السراج
والاستظلال بظل جدار الغير إنما قلنا إنه لا ضرر فيه على المالك لأن المالك هو الله تعالى والضرر عليه محال
وأما ملاك العباد فقد كان معدوما والأصل بقاء ذلك العدم ترك العمل به فيما وقع الإجماع على
كونه مانعا فوجب بقاؤه على الأصل [illegible] كل المحرمات لأن كلها
منتفع بها ولا ضرر بها على المالك ويقتضي سقوط التكاليف بأسرها ولا شك في فساده وأيضا فالقياس
على الاستضاءة والاستظلال [illegible] لأن المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال قبح ذلك منه
والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح والجواب عن الأول أنا احترزنا عنه بقولنا ولا ضرر على المنتفع
ظاهرا وههنا في فعل ما نهى الله عنه وترك ما أمر به ضرر على [illegible] ولأنه لولا اشتمال الفعل
والترك على جهة لأجلها حصل النهي والأمر لما جاز ورود النهي والأمر وعن الثاني أن الله تعالى لما وعدنا
[illegible] الحكمة الصرفة [illegible] واردا علينا وعن الثالث أنه لا يجب أن يكون الفرع مساويا
للأصل من كل الوجوه بل يكفي حصول المساواة فيما هو المقصود والله أعلم المسلك الخامس
وهو أنه تعالى خلق الأعيان إما لا لحكمة أو لحكمة والأول باطل لقوله تعالى وما خلقنا السماء والأرض
وما بينهما باطلا ولقوله أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ولأن الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث
لا يليق بالحكيم وإن كان خلقها لحكمة فتلك الحكمة إما عود النفع إليه أو إلينا والأول محال
لاستحالة الانتفاع عليه فتعين أنه تعالى إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون وهذا يقتضي أن
يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان

فان نهي عنه بالمانع لانه يحصل بهمه رجوع ضرر الحاج فاذا نهانا الله
عن بعض الانتفاعات علمنا انه تعالى انما منعنا منها لعلمه باشتمالها على المضار اما في الحال
او المآل ولكن ذلك على خلاف الاصل فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة وهذا النوع
من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء والعوام وارباب [illegible] القول [illegible] لا باسم الامر
القول بالاعتزال واما الاصل الثاني فهو ان الاصل في المضار الحرمة فهذا [illegible]
يحتمل احدهما البحث عن ماهية الضرر والثاني اقامة الدليل على حرمته اما الاول
فقد قالوا الضرر الم القلب لان الضرب يسمى ضررا وتفويت منفعة الانسان يسمى ضررا
والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فلا بد من جعل اللفظ اسما لمعنى مشترك بين هذه الصور
دفعا للاشتراك والم القلب معنى مشترك فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه فان قيل ينتقض
بالم القلب والغم والحزن بسبب اخر والاول باطل لان من جرح عضو انسان او جرحه فان
كان المالك غافلا لا عن جهل لحاله يقال اضر به مع انه لم يوجد الغم والحزن وان علم
به شيئا اخر [illegible] لا استغناء بعلمه يقال الضرر الم القلب بل هيهنا سبب اخر
وهو تفويت النفع فالدليل على ان ما ذكرتموه اولى ان الذي يدل على ان ما ذكرناه اولى
ان النفع يقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون الضرر ازالة المنفعة
وادامتها ذلك وجب ان لا يكون حقيقة فيما ذكرتموه دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على ان الضرر الم القلب لكنه معارض بوجهين الاول ان من جرح دار انسان وكان
المالك غافلا عنه يقال اضر به مع انه لم يوجد هناك الم القلب لا ازالة العلم لا بحصل
[illegible] الثاني قوله تعالى [illegible] لا تستعملهم شيئا ولا تضرهم
اخبار عن عبادة الاصنام لا تضرهم مع انها لم تطوهم يوم العاقبة لانهم لا يعاقبون [illegible]
فيه ان الضرر ليس الم القلب والجواب ان القلب اذا ما له غم وحزن [illegible] ثم القلب
والباطن واتحادهم [illegible] الباطن انما يكون لانحصار العلة نفسه و
انحصار العضو [illegible] لذلك اي بعض عضوه فانه يحصل منه الم فالمراد من الم القلب
تلك الحالة الحاصلة له عند الانحصار فظهر بهذا ان الم القلب حاصل للغم وان كان
مقارنا له وغير منفك عنه واما من جرح دار انسان فانما يقال اضر به على معنى انه
اوجد ما لو عرفه لحصل الضرر لا محالة وهو في الحقيقة اطلاق اسم المسبب على
السبب مجازا والحاصل [illegible] الاسم [illegible] سواء [illegible] والاصل

ساو

ساو على العدم قوله تفويت النفع [illegible] قلنا [illegible] الضرر لان البيع
والهبة حصل فيهما تفويت النفع لان البائع فوت على نفسه الانتفاع بالمبيع مع ان
ذلك لا يسمى ضررا قوله الضرر يقابله النفع قلنا هب انه كذلك لكن النفع عبارة عن
تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة
اليه واما الاية فنقول لا نسلم ان الاصنام تضرهم في الدنيا بل الذي يضرهم عبادتها
فزال السؤال والله اعلم المقام الثاني في اقامة الدلالة على حرمة الضرر والمعتمد فيه قوله
عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والكلام على التمسك بهذا الخبر اعتراضا وجوابا مشهور
في الخلافيات والله اعلم المسألة الثانية في استصحاب الحال المختار عندنا انه حجة وهو قول
المزني والصيرفي من فقهائنا خلافا لجمهور من الحنفية والمتكلمين لنا ان الحكم
المعلوم في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال والظن واجب العمل به ولا معنى لكونه حجة
الا ذلك انما قلنا ان الحكم المعلوم في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي
مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى
المفتقر اليه انما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانا لو فرضناه مؤثرا فذلك المؤثر اما
ان يقال انه صدر عنه اثر او ما صدر عنه اثر والثاني محال لان فرض المؤثر بدون
الاثر متناقض والاول باطل لان ذلك الاثر اما ان يكون شيئا ما كان موجودا او كان موجودا
فان قلنا انه ما كان موجودا كان الاثر حادثا لا باقيا وان قلنا انه كان موجودا كان ذلك
تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان الباقي مستغن عن المؤثر واما قلنا ان الحادث مفتقر
اليه لان اجماع المسلمين بل اجماع جمهور العقلاء منعقد عليه والاستقصاء فيه في كتابنا في علم
الكلام والعقل واما قلنا ان المستغني عن المؤثر راجح بالنسبة الى المفتقر اليه لوجهين
الاول هو ان المستغني عن المؤثر لا بد وان يكون الوجود به اولى اذ لو كان الوجود مساويا
للعدم لاستحال الرجحان الا لمنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر لكنا فرضناه مستغنيا عنه
هذا خلف فاذا وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا على الآخر
اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه
مترجح فكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان الباقي اولى بالوجود وان الحادث
ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا اعتقاد انه [illegible] اولى [illegible] الباقي راجح الوجود

المنسوب الى الحادث الباقي هو ان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمسند الى
المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد يعدم ايضا عند عدم المقتضي فلا يعدم الا بطريق
واحد يكون اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا هذا فانه اولى بالوجود
وانما قلنا ان العمل بالظن واجب لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم جواز
ترجيح المرجوح على الراجح وانه غير جائز ببديهة العقل ولان العمل بالقياس وخبر الواحد
والشهادة والفتوى وسائر الظنون المحتملة انما وجب ترجيحا للاولى على الاضعف وهذا
المعنى قائم هاهنا فلزم ثبوت الحكم هاهنا ايضا وهو جواب المعارضة فان قيل لا نسلم ان العلم
بهذه الاولوية حاصل بشرط بقائه في الاستقبال فلم قلتم ان الباقي مستغن عن المؤثر قلنا ما
المعنى بقولكم مستغن عن المؤثر ان عنيتم به انه لا يحتاج الى ما يستغني عن المؤثر فهذا ممنوع
وايضا فهو معارض بقولكم الحادث مفتقر الى المؤثر لا لكونه باقيا لم يكن حاصلا حال حدوثه
ثم حصل بعدها ولم يكن حكونه حادثا واسم هذا غير قائم ان الحادث لا بد له من مؤثر وان عنيتم
بقولكم الباقي مستغن عن المؤثر شيئا اخر فبينوه لنتكلم عليه قلنا عنينا به الاستغناء فلم لا يجوز
ان يقال الباقي له مؤثر ولذلك المؤثر اثر قوله ذلك المؤثر اما ان يكون شيئا ما كان حاصلا
او كان حاصلا في زمان الحدوث قلنا لم لا يجوز ان يقال ما كان حاصلا وذلك لانه لا معنى لبقائه
الا حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في زمان اخر قبله فكان حصوله في هذا
الزمان ما كان حاصلا قبل حصول هذا الزمان فاذن كونه باقيا امر حادث فان المعنى
هو ذلك الاثر فعلى هذا التقدير يكون اثر المبقي امرا حادثا ولا يكون متحصلا
بل محدثا ملتبسا مرادا من قولنا الباقي بغير المبقي ان حصوله في الزمان الثاني
لا بد له من مؤثر اخر وقد بينت ذلك انه لا يكون الا ما لم يحصل الا ان الباقي حصوله
في الزمان مفتقر الى المؤثر فان قيل ان يصدق عليه كونه باقيا الا المؤثر فعند ذلك
البحث عن الواجب يدل ذلك المؤثر امر مستمر او حديث نحن غير حارج عن
المقصود سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يقال انه كان حاصلا قوله
تحصيل الحاصل محال قلنا ان عنيت به تحصيل الحاصل ان يجعل عين الذي كان موجودا
في الزمان الاول حادثا في الزمان الثاني فلا نزاع في ان ذلك محال الكن لم قلتم ان اسناد
الباقي الى المؤثر يوجب ذلك وان عنيت به ان الوجود الذي هو واقع في الزمان الاول

انه انما يرجح لهذا المؤثر يصدق عليه في الزمان الثاني انه انما يرجح لهذا المؤثر فلم
قلتم ان ذلك محال سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على استغناء الشيء حال بقائه عن مؤثره لكن
قلنا انه يحكم لانه في زمان حدوثه يمكن الا انه مفتقر الى المؤثر وامكانه من لوازم ماهيته وما
كان من لوازم الماهية كان واجب الحصول في جميع زمان تحقق الماهية فكان الامكان حاصلا في
زمان البقاء واما قلنا ان الممكن مفتقر الى المؤثر لان الممكن هو الذي يستوي طرفاه وما كان كذلك
افتقر الى المرجح فان قيل لم لا يجوز ان يقال الامكان لما يحوج الى المقتضي بشرط الحدوث
وهذا الشرط فائت في زمان البقاء فلا جرم الافتقار قلت لا يجوز جعل الحدوث جزءا في
علة الاحتياج لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم
صفة له وصفة الشيء موقوفة على الشيء فالحدوث موقوف على الوجود المتأخر عن تأثير المؤثر فيه
المتأخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتأخر عن علة احتياجه اليه فلو كان الحدوث جزءا في ذلك
الاحتياج لتأخر عن نفسه او وجد عليه او شرطا عليه لزم الدور وهو محال سلمنا استغناء الباقي
عن المؤثر وافتقار الحادث اليه فلم قلت ان المستغني راجح على المفتقر قوله في الوجه الاول ان
الباقي اولى بالوجود والحادث ليس باولى ولا معنى للظن الا اعتبار هذا فانه اولى قلنا ان عنيت
بهذه الاولوية ان العدم عليه ممتنع فهذا باطل لانه هذا الباقي يقبل العدم وان عنيت
امرا اخر فلا بد من بيانه فان قلت المراد منها رجحان ما عليه من الاستواء الذي هو مسمى الامكان
والنص المانع من القطع الذي يسمى الظنون قلنا هذا غالط لان رجحان حكم العقل من الاولوية ان
تبع النفس فهو الظنون وقد فرضنا انه لا يحكم ولا يكون لكن ان لم يصح ذلك القدر من الاولوية
يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد
اليه لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف كانت نسبة ذلك القدر من
الاولوية الى طرفي الوجود والعدم على السوية فترجيح احدهما على الاخر لا لمرجح وانه يكون محالا
لاحد في الحكم على الجميع الا لمرجح وهو محال واما الوجه الثاني فحاصله ان الباقي انه يكفي في
عدم الحادث بطريق واحد لا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد فلم قلتم ان هذا القدر يقتضي ان
يكون الباقي راجحا في الوجود على الحادث سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي رجحان الباقي على الحادث
من ذلك الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر بيانه وهو ان المبقي لا يصدق عليه كونه باقيا
الا اذا حصل في الزمان الثاني حصوله في الزمان الثاني امر حادث فاذا لم يكن موجودا للحادث راجحا

والموقوف على ما لا يكون راجح الوجود لم يكن هو ايضا راجح الوجود فلزم ان لا يكون الباقي راجح الوجود سلمنا ان الباقي راجح الوجود ولكن لم يمتنع كونه باقيا لا يمنع كونه راجح الوجود وهو انه انما يصدق عليه انه باق اذا حصل في الزمان الثاني والحاصل ايضا ما لم يوجد وحصل في الزمان الثاني لا يعرف كونه راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان وجوده دليلا على وجوده في الزمان فيكون دورا سلمنا ان الباقي راجح الوجود لكن رجحه على الحادث ممنوع ولم لا يجوز ان يكون راجحا عليه في الظن لانه لعله امر دليل سلمنا حصول هذا الظن وان العمل به واجب ولكنه معارض بدليل اخر يمنع من التمسك بالاستصحاب وهو ان من يسوي بين الوصفين في الحكم فاما ان يعلل انما جعل سببا لاستنادهما فيما يقتضي ذلك الحكم وليس الامر كذلك فان كان الاول فهو ثابت في ذلك ان كان الثاني لكن يسويه بين الوصفين في الحكم من غير دليل وانه باطل بالاجماع والجواب

قوله ما المراد من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر قلنا لا شك ان الباقي هو الذي حصل في زمان بعد ان كان بعينه حاصلا في زمان اخر قبله وهذا يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الزمان الاخر اذا ثبت هذا فنقول هذه الذات التي صدق عليها انها حصلت فيها في الزمان الثاني ان قال حصل فيها في الزمان الثاني امر لم يكن حاصلا في الزمان الاول او لم يحصل فان كان الاول كان ذلك الامر المتجدد مغايرا للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا هذه الكيفية المتجددة فيجب ان لا يتعدى ذلك الشيء الذي هو الحادث فيستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه وعلى هذا التقدير لا يكون اسناد تلك الكيفية المتجددة قادحا في قولنا الباقي غني مستند الى المؤثر لاحتياجها عند الاحداث ان قلت انه لم يحدث في الزمان الثاني امر متجدد بل الحاصل في الزمان الثاني الا الذات التي كانت حاصلة في الزمان الاول فعلى هذا التقدير بطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة واحتاجت في الى المؤثر فثبت انا على التقديرين فالسؤال ساقط وقوله حصوله في الزمان الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وبتقدير ثبوته فهو غير قادح وقلنا اما انه باطل فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصول تلك الكيفية في ذلك الزمان كيفية اخرى فيلزم التسلسل وهو محال فلان العدم قد يصدق عليه انه باق ولو كان كيفية في الزمان الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو معدوم وانه محال واما ان بتقدير ثبوته فالمقصود حاصل

فلو كان حصوله في الزمان الباقي لكان احتياجا حادثا كان احتياج الى المؤثر استنادا للحادث الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس الا في الباقي قوله اما الذي يمتنع تحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشيء الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك يحكم عليه بان حصوله الان انما حصل الان وهو محال بالبديهة لانه لما كان حاصلا قبل ذلك لو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل بعينه لما كان حاصلا فانه محال فعلة الباقي حال بقائه ممكن فكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا قوله الحدوث متأخر قلنا لا نريد به ان الحدوث شرط للافتقار بل نريد به ان كونه محتاجا لو وقع بالمؤثر لكان زمان حدوثه قوله الحدوث متأخر بشرط الافتقار الا ان المؤثر ولونه بعد امر متقدم قوله ما المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعين المانع من النقيض قوله هذا الاحتمال لانه يقتضي ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث قوله على الوجه الثاني قلنا انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا ان عدم حصول الحادث اكثر من عدم الباقي لانه لا يصدق عليه الا بانه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فمشروط بوجوده فاذا كان الوجود مساويا كان العدم بعد الوجود متساويا واذا كان عدم حدوث الحادث اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن بان عدم حدوث الحادث غالب على عدم الشيء ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه النكتة ابتداء قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله في الزمان الثاني فكونه باقيا موقوف على الحدوث الذي ليس براجح والموقوف على ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا هذا ممنوع لو كان حصوله في الزمان الثاني كيفية وجودية وقد دللنا على ان ذلك محال لانه يوجب التسلسل ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول انا نعني ان الحدوث مرجوح فالذات اذا كانت حادثة فهناك امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات باقية فالحادث امر واحد وهو حصوله في ذلك الزمان اما الذات فهي ليست حادثة فيهما فاذن الحادث مرجوح من وجهين والباقي من وجه واحد فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه قوله ما لم يعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذي ذكره لا يمتنع عقلا ان

يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي
ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال
فان العلم به اولا وكونه مستفاد من العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور
قوله هب ان الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي فلم قلت يجب ان يكون راجحا عليه
في الذهن قلنا لان الاعتبار الذهني مطابق للاعتبار الخارجي والا كان جهلا قوله التسوية
بين الزمانين ان لم يكن بالقياس كان ذلك تسوية بين الزمانين من غير دليل قلنا العلم
دليل قاطع من ادلة الشرع ولا يلزم من عدم دليل معين عدم الدليل بالكلية بل يحق
تسويتنا بين الزمانين في الحكم بنا على ما ذكرنا من ان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن بقائه على ذلك
الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب والله اعلم واعلم بان القول بالاستصحاب امر
لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما في الدين فلانه لا يتم الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبيل
اليه الا بواسطة المعجزات ولا معنى للمعجز الا الفعل الخارق للعادة ولا معنى للعادة الا
ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه
وهذا هو عين الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بالاجماع
والقياس او بحكم من الاحكام فلا يمكننا العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ
فان علمنا ذلك بلفظ اخر افتقرنا فيه الى عدم النسخ ايضا فان كان ذلك بلفظ اخر
لزم التسلسل الى غير النهاية وهو محال فلا بد ان ينتهي الامر الى التمسك بالاستصحاب
وهو ان علمنا ثبوته في الحال يقتضي ظن وجوده في الزمان الثاني وايضا فالفقهاء باسرهم
على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شي وشككنا في حدوث المزيل اخذنا
بالمتيقن وهذا عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث واما العرف
فلان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على
تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه
يكتب الى احبابه واصدقائه في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذلك الا لان اعتقاده
في بقا تلك الامور راجح على اعتقاده في تغيرها بل لولاها لتعطل اكثر مصالح العالم
ومما يتفرع على القول بالاستصحاب فرع من قال النافي لا دليل عليه ان اراد
به ان العلم بالعدم الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق كما مر وان اراد

به عنى فهو باطل لان العلم بالنفي او الظن به لا يحصل الا بمؤثر منفصل الثانية في الاستحسان
المحكي عن الحنفية القول بالاستحسان ومخالفوهم انكروا ذلك عليهم لظنهم انهم يثبتون به الحكم
من غير دليل ولنا الى تحصيل المراد من وجوه تحريره وحمله على الصحيح فالاكثر على ان الاستحسان هو
ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى
يقتضي العدول عن الاول وهو يلزم عليه ان يكون العدول من العموم الى التخصيص ومن المنسوخ
الى الناسخ استحسانا الثاني قال ابو الحسن الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل
شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول قال والذي يلزم عليه العدول عن العموم
الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل والذي يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان الاقوى
ليس في حكم الطارئ على الاضعف فان كان طارئا فهو استحسان فان قيل فقد قال محمد بن الحسن رحمه الله
في بعض مواضع من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرا اية السجدة في اخر السورة فالقياس يقتضي
ان يجتزئ بالركوع والاستحسان ان لا يجتزئ بل يسجد لها ثم انه قال بالقياس فهذا الاستحسان
ان كان اقوى من القياس فكيف تركه وان لم يكن اقوى منه فقد بطل حدكم قلت ذلك انما سماه
استحسانا لانه وان كان الاستحسان وجها اقوى من القياس لكن اتصل بالقياس شي اخر صار ذلك
المجموع اقوى من الاستحسان كما في المسئلة التي ذكرتموها فان الله تعالى اقام الركوع مقام السجود في قوله وخر
راكعا واناب فجاز تقرير هذا الحد الذي ذكره ابو الحسين رحمه الله واعلم ان هذا يقتضي ان يكون
كل الاستحسان لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما ترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع
او قياس وهذا الاقوى في حكم الطارئ على الاول فيلزم ان يكون الكل استحسانا وهم لا يقولون به لكنهم
يقولون تركنا القياس للاستحسان وهذا يقتضي ان يكون القياس مقابلا للاستحسان فالوجه ان يزاد
في الحد فيقال ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه
اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول الحاصل من هذا فقد اتفق اصحابنا على انكار الاستحسان
وهذا الكلام اما ان يكون في اللفظ او في المعنى لا يجوز ان يكون في اللفظ لانه قد ورد في القران
والسنة والفاظ سائر المجتهدين هذه اللفظة اما القران فقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها
فيتبعون احسنه واما السنة فقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما
الفاظ سائر المجتهدين فلان الشافعي رحمه الله قال في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما
وفي الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقال في المكاتب استحسن ان

بتركه على شيء من هذا ان الخلاف ليس في اللفظ وانما الخلاف في المعنى فجواز القياس
اذا كان قائما في صورة الاستحسان وفي سائر الصور لم يترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي
معمولا به في غير تلك الصورة فهذا هو القول بتخصيص العلة وهو عند الشافعي وجمهور
المحققين باطل وقد تقرر هذه المسألة فظهر ان القول بالاستحسان باطل والله اعلم
المسألة الرابعة الحق ان قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم هو حجة مطلقا ومنهم من فصل
وذكروا فيه وجوها انه حجة ان خالف القياس وثانيها قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة
فقط وثالثها ان قول الخلفاء الاربعة اذا اتفقوا حجة لنا النص والاجماع والقياس اما
النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد واما
الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة فلم ينكر ابو بكر
وعمر على من خالفهما ولا كل واحد منهما على صاحبه فيما فيه اختلفا واما القياس فهو انه
يمكن من ادراك الحكم بطريقه فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول واحتج المخالف
بوجوه احدها قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما
للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك يقتضي ان يكون قوله حجة وثانيها انه امر باتباع كل واحد
منهم فيجب اتباع ابي بكر وعمر بالخبر والاجماع اما الخبر فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر واما الاجماع فلان عبد الرحمن عين الخلافة بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فقبل
ولم ينكر ذلك على عثمان وكان ذلك بمحضر من اكابر الصحابة فكان اجماعا وثالثها انه يجب اتباع
ابي بكر وعمر وحدهما ووجب اتباع الخلفاء الاربعة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وقوله عليكم للايجاب وهو عام ورابعها ان الصحابي اذا قال قولا يخالف القياس
ولا محمل له الا انه اتبع الخبر والجواب عن الاول ان قوله عليه السلام اقتديتم اهتديتم
خطاب مشافهة فلعل ذلك كان خطابا للعوام وعن الثاني ان السنة هي الطريقة وهي عبارة عن
الامر الذي يواظب الانسان عليه فلا يتناول ما يقوله الانسان مرة واحدة وعن الثالث انا نقول
بموجبه فيجوز الاقتداء بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد وايضا فلعلهما اختلفا
كما اختلفا في التسوية في العطاء فايهما يتبع وعن الاجماع ان عثمان نعارض بقول علي
وعن الرابع ان الصحابي لعله قال ما يخالف القياس لمعرفته دليلا ما انه في الحقيقة ما كان
دليلا ثم لو تعارض قياسان والصحابي مع احدهما فيجوز الترجيح بقول الصحابي فما حكمه

اسوا علم

حجة

حجة فلا والله اعلم فرع على الاول للشافعي قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابي فقال في
القديم يجوز تقليده اذا قال قولا وانتشر ولم يخالف وقال في موضع اخر يقلد
وان لم ينتشر وقال في الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر وهو
الحق المختار لان الدلائل المذكورة مطردة في الكل فان قيل كيف لا يرجع بقولهم و
سيرهم مع ثناء الله وثناء رسوله عليهم حتى قال لقد رضي الله عن المؤمنين وقال
والسابقون الاولون الآية رضي الله عنهم وقال عليه السلام خير القرون قرني قلت
هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد فيهم ولا يوجب تقليدهم بدليل انه ورد امثالها
في احاد الصحابة مع اجماع الصحابة على جواز مخالفتهم قال عليه السلام لو وزن ايمان
ابي بكر بايمان العالمين لرجح وقال ان الله ضرب الحق على لسان عمر وقال والله ما سلك
ولا سلك الشيطان فجا سلكه عمر وقال الحق على لسان عمر ادر الحق مع علي حيث دار
وقال رضيت لامتي ما رضي الله لها ابن ام عبد وقال لابي بكر وعمر لو اجتمعتما على
شيء ما خالفتكما وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء والله اعلم الثانية تفاريع القول القديم
للشافعي وهي وجوه احدها قال الشافعي في كتاب اختلاف الحديث روي عن علي انه صلى
في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به فانه
لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا وثانيها قال في موضع قول الصحابي اذا
انتشر ولم يخالف فهو حجة قال القفال وهو ضعيف لان المسكوت ليس بقول واي فرق
بين ان ينتشر او لا ينتشر والعجب من القفال انه تمسك بمثل هذا الاجماع في القطع على ان خبر
الواحد حجة والقياس حجة وثالثها نص الشافعي على انه اذا اختلف الصحابة فالائمة
الاربعة اولى قال ان اختلف الائمة فقول ابي بكر وعمر اولى ولعل ذلك من الاحاديث المذكورة
ورابعها نص في مواضع اخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه يقوي
اجتهاده ويبعده عن التقصير وخامسها ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف
قول الشافعي فيه فالعمل بالحكم اولى لان العناية به اشد وقال في الفتوى اولى لان سكوتهم
عن الحكم محمول على الطاعة وسادسها هل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي والحق
انه في محل الاجتهاد وثانيها ان تعارض الظاهر والصحابي في احد القياسين فيصل بقول المجتهد
الموافقة للصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه وسابعها اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد

وحسنه منهم من فصله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر اذا لم يعلم ذلك من قصد الرسول
بعرفه شاهد نعلمه لم يكن ذلك ترجيحا والله اعلم المسألة الخامسة اختلفوا في انه
هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او للعالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوعه
موسى بن عمران وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي رحمه الله في امتناعه
وجوازه وهو المختار وصحة هذا التوقف لا تظهر الا بالاعتراض على ادلة القاطعين
اما المانعون فقد تعلقوا تارة بما يدل على امتناع وقوعه واخرى بما يدل على عدم وقوعه
اما الوجه الاول فتقريره ان من جاز هذا التكليف فاما ان يجعل الاختيار بما فيه
المصلحة او يجعل الفعل مصلحة في نفسه ثم يعينه المكلف والاول باطل لوجهين احدهما
ان على هذا التقدير يسقط التكليف لان المكلف متى اراد اختاره فاعله وانه صحيح
فلا يفعله فهو مخير اباحة الفعل وثانيهما ان المكلف لا ينفك عن الفعل او الترك ولا
يجوز تكليفه المرء بما لا يمكنه الانفكاك عنه بخلاف التخيير في الكفارات الثلث فانه يمكنه
الانفكاك منها اجمع واما الثاني فهو باطل من وجوه اربعة اولها انما ان يجوز له الحكم
على هذا الوجه في الحوادث الكثيرة او في الحادثة الواحدة والاول محال لانه يمتنع حصول
الاصابة بالاتفاق في الاشياء الكثيرة ولهذا لا يجوز ان يتفق للامي كتبة مصحف
فانك لا تخطي تمسك بالانطاق في سلك العراق ولهذا هل اخبر فانك لا تخبر الا بالصدق
ولولا ما ذكرناه لبطلت دلالة العقل المحكم على علم فاعله ولبطلت دلالة اخبار الغيب
على الصدق واما الوجه الثاني وهو ان يجوز ذلك في القليل دون الكثير فهو باطل لان
كل من جوز في القليل جوز في الكثير ومن منع منه في الكثير منع منه في القليل فالقول
بالفرق خرق للاجماع وثانيها وهو انه انما يحسن القصد الى الفعل اذا علم او ظن
كونه حسنا ولا بد ان يتميز له الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم
هذه الامارة المميزة كان التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق فان
قلت انما يميز بين الحسن والقبيح بان يقال له قد علمنا انك لا تختار شيئا الا وهو
حسن بل وهذا يقتضي انه انما يعلم حسنه بعد فعله له وهو انما دخله ان المكلف
عنه ما لا حاصل له ان التمييز بين الحسن والقبيح لا بد ان يكون متقدما على الاختيار والاقدام
التكليف بما لا يطاق وثالثها قال الله تعالى انك لا تحكم الا بالصواب فيها التمييز
بين الحسن والقبيح لا يحصل الا بعد الفعل والشيء الذي يجب ان يكون متقدما

ليس هو الذي يجب ان يكون متاخرا وثالثها لو جاز ان يقول الله احكم فانك لا تحكم
الا بالحق والصواب لجاز ان يكلفه بتصديق النبي وتكذيب المتنبي من غير دليل
البتة بل كلفه فيه الى اختياره ولجاز ذلك في الاخبار فيقول اخبر فانك لا تخبر الا عن
حق ولجاز ان يفوض في مسائل الاصول من غير تعلم الادلة ولجاز ان يفوض اليه تبليغ
احكام الله تعالى من غير وحي يرد عليه وكل ذلك باطل بالاجماع ورابعها لو جاز ذلك
في حق العالم لجاز في حق العامي وبالاجماع لا يجوز اما الذي يدل على عدم الوقوع فامران
الاول لو كان الرسول عليه السلام مامورا بان يحكم على وفق ارادته من غير دليل لما كان
منهيا عن اتباع هواه لانه لا معنى لاتباع الهوى الا الحكم بكل ما يميل طبعه اليه لكنه
كان منهيا عن اتباع الهوى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فان قلت
لما قيل احكم فانك لا تحكم الا بالحق كان ذلك نصا من الله تعالى على حقية كل ما يميل قلبه اليه
فلا يكون ذلك اتباعا للهوى قلت فعلى هذا التقدير صار اتباع الهوى في حقه عين حكم
ولو كان كذلك فلم ينه عنه الثاني لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل له لم فعلت
كذا لكن قد قيل له لم فعلت عفا الله عنك لم اذنت لهم فلم يثبت ذلك في حقه واما موسى
فاحتج بامور بعضها يدل على الوقوع وبعضها على الجواز فقط اما الدال على الوقوع
فامران يدل ذلك على وقوع ذلك من الرسول او على وقوعه من غيره اما الاول فقد ذكر
موسى فيه وجوها عشرة احدها ان منادي عليه السلام نادى يوم فتح مكة ان اقتلوا
مقيس بن صبابة وابن ابي سرح وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة لقوله من
تعلق باستار الكعبة فهو امن ثم عفا عن ابن ابي سرح بشفاعة عثمان رضي الله عنه ولو كان الله
امر بقتله لما قبل شفاعته فيه فاذ لا بد من نزول الوحي له ولم يوجد وحي اخر لما ان نزول الوحي له
علامات كانوا يعرفونها وما ظهر في ذلك الوقت شيء من ذلك وثانيها انه قال يوم الفتح ان
الله حرم مكة يوم خلق السماوات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس
يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر وهذا الحكم ما كان بالوحي لانه لم يظهر علامة نزول الوحي وثالثها انه
ما ذكر منادية لا هجرة بعد الفتح حتى استشار فيها المسلمون كذلك اذا اصل مجاشع بن مسعود
بالعباس بن عبد المطلب شفيعا ليجعله مهاجرا بعد الفتح ورابعها انه لما قتل النضر بن
الحارث جاءته بنت النضر فانشدته الحمد ولا تنسى الحسنة في قتلها والمحل المخترق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام اما اني لو كنت سمعت

شعرها ما فعلته ولو كان قتله بامر الله لفعله ولو سمع شعرها الفرس وخامسها
قوله عفوت لكم عن الخيل والرقيق وسادسها قال ايها الناس كتب عليكم الحج فقال
الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فذكره رسول الله ساكتا حتى اعادها قال والذي
نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها دعوني ما ودعتكم وسابعها
ان ابن عباس قال اخر رسول الله ذات ليلة ثم خرج وراسه يقطر فقال لولا ان اشق على
امتي لجعلت وقت هذه الصلوة هذا الحين وثامنها روى جابر عن رسول الله عليه السلام
انه قال ان عشت ان شا الله انهى امتي ان يسموا نافعا وافلح وبركة وهذا الكلام
يدل على انه له وتاسعها قال جابر لما قيل لرسول الله ان ماعزا رجم فقال هلا تركتموه حتى
انظر في امره فلو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال ذلك وعاشرها كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي الا فاسعوا بها واما الوحي فلم يعلم وقوع ذلك من غير
رسولنا فقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه واما الذكر
يدل على الجواز فقط فاتوا احدها ان الواجب من خصال الكفارة ليس الا الواحد بالدليل
التي تقدم ذكرها في مسئلة الواجب المخير ثم انه تعالى فوضها الى المكلف لما علم انه لا يختار الا
ذلك الواجب فدل على انه لا يمتنع ورود مثلها في التكليف وثانيها ان الواجب في التكليف ان يكون المكلف متمكنا من
الخروج عن العهدة فاذا قال الله تعالى احكم فانك لا تفعل الا الصواب علم ان كل ما يصدر عنه
صواب فكان متمكنا من الخروج عن العهدة فوجب القطع بجوازه وثالثها اذا استوى عند المستفتي
مفتيان احدهما يفتي بالحظر والاخر بالاباحة فهو متمكن شرعا ان يقول بهما اراد ولا ترجيح
العقل بين ان يقال افعل ما شئت فانك لا تفعل الا الصواب وبين ان يقال احد بقولها
فانك لا تفعل الا الصواب والجواب عن ادلة المانعين ان نقول اما الوجه الذي تمسكوا به
اولا واساس ذلك فعلا فهو مبني على ان احكام الله تعالى مبنية على رعاية المصالح ونحن لا
نقول بهذا الاصل فتلك الوجوه باسرها ساقطة عنا ثم انا نسلم لهم هذا الاصل ونبين ضعف
كل واحد من تلك الوجوه اما قوله اولا من اجاز هذا التكليف اما ان يجعل الاختيار علامة له
المصلحة او يجعل الفعل مصلحة لنفسه ثم يختاره المكلف قلنا اخترنا القسم الاول قوله
هذا يكون اسقاطا للتكليف بالاسلم وذلك لانه قال للرسول ان اخترت الفعل فاحكم على
الامة بالفعل وان اخترت الترك فاحكم على الامة بالترك فهذا لا يكون اسقاطا للتكليف بل
يكون تكليفا بان يامر الخلق بما هو احسن فعله الفعل والترك لا يمكن المكلف منها قلنا لكن

الحكم

الحكم على الخلق بالفعل والحكم عليهم بالترك جهد سواء عنهما فلم لا يجوز ورود التكليف به بسكل
ما ذكره بالمستفتي اذا افتاه مفتيان احدهما بالحظر والاخر بالاباحة فكل ما يقولونه هناك
فهو قولنا ههنا سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز القسم الثاني قوله اما ان يكون مأخوذا
من ترك الافعال الكثيرة او القليلة قلنا لم لا يجوز في الكثيرة قوله الاسماء ولا يكون الكل باطلا
لانسلم فان الحكم التي حكم بها عقلا وشرعا وعرفا فلم لا جاز ذلك في الافعال القليلة جاز في
الافعال الكثيرة ايضا فان لم يفد هذا الكلام القطع بالجواز فلا اقل من ان لا يحصل معه القطع
بعدمه بالامتناع واما الامثلة التي ذكروها فنقول ان كان الكلام فيها كما ههنا احتاج الى الفرق
بين الكثير والقليل الى دليل ولا يمنع القياس عليه انا قد بينا في هذا الكلام ان القياس
لا يفيد القطع اليقين سلمنا ان الامثلة لا تعدم ولكن انما كان الامثلة في بعض الجهات معلوم
السبب بسائر الجهات واذا لم يكن كذلك ثم سلمنا ان من الجائز ان يعلم الله تعالى ان اكل المكلف الطعام
الحلو في هذه الساعة مصلحة للمكلفين ويعلم انهم حلفوا على وجه لا يشتهون الا الطعام الحلو
فاذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة فلو لم يعلم لم يكن جعله يكون الفعل مصلحة مانعا له
في هذه الصورة من الاقدام عليه في اكثر اوقاته سلمنا بعدم ورود ذلك في الكثير فلم لا يجوز في القليل
والاجماع الذي ذكره ممنوع اما قوله بانها التمييز بين الحسن والقبيح لا بد وان يتقدم على الفعل
قلنا لا نسلم وبيانه بالوجهين المذكورين في الجواب عن الوجه الاول سلمنا ذلك ولكنه حاصل ههنا
لان الغرض ان يامن المكلف من ان يفعل قبيحا او مفسدة يستحق به الذم فاي فرق بين ان
يجعل الله له على ذلك امارة فلا يفعل وبين ان يجعل الامارة على ذلك الفعل وعلى الوجهين
جميعا هو امن من القبيح ومتخلص من الذم وليس يلزم ما الواجب الامارة اذا لم يتقدم الفعل
كان فعلها علما بامن كونه صحيحا لانه قال انك لا تفعل الا الصواب فهو
امن من الاقدام على القبيح واما الوجه الثالث والرابع فجوابه ان الله تعالى الخالص في تلك الصورة بان
المكلف لا يختار فيها الا الصواب فلم قلت لا يجوز ورود الامر بمتابعة ارادته وليس اذا لم يعلم
موسى ذلك لم يجز لغيره العلم به واما الوجهان الاولان تمسكوا بهما في نفي الوقوع فالجواب عنهما
ان قوله تعالى احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لعله ورد في زمان متاخر وما ذكروه ورد في زمان متقدم
فلا تنافي بينهما والله اعلم واما الوجوه العشرة التي تمسكوا بها من قبل في الوقوع فضعيفة لاحتمال
ان يقال ورد الوحي بها قبل تلك الوقائع مشروطا مثل ان يقال لو استثنى احد شيئا فاستثن
له ذلك وكذا القول في سائر الصور سلمنا انه ما كان بالوحي فلعله كان بالاجتهاد وهذا
لا يصح على قول الخصم واما قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه فلعله كان بالاجتهاد ويكون
اسناد التحريم اليه مجازا في شرعهم واما الوجه الاول من الوجوه التي تمسكوا بها في الجواز

نحو انه اذا مشى على الملك الواجب حصل الكفاية واحد معين عند الله تعالى لكنه لا يقول
به واما الوجهان الباقيان فمبنيان على مسئلة تصويب وقد عرفت ان هذا
لا يفيد اليقين فثبت بما ذكرنا ضعف ادلة الطاعنين وظهر ان الحق ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
والله اعلم المسئلة السادسة ذهب الشافعي رحمة الله عليه انه يجوز الاعتماد في اثبات
الاحكام على الاخذ باقل ما قيل فانه حكى اختلاف الناس في دية اليهودي فمنهم من قال
انها مثل دية المسلم ومنهم من قال هي نصف دية المسلم ومنهم من قال انها ثلث
منها فهو رضي الله عنه اخذ بالاقل واعلم ان هذا القائل مفرعه على اصلين الاجماع
والبراءة الاصلية اما الاجماع فلانا لو قدرنا ان الامة انقسمت الى اربعة اقسام احدها
في اليهودي مثل دية المسلم وثانيها يوجب النصف وثالثها يوجب الثلث ورابعها لا يوجب
شيئا لم يكن الاخذ بالاقل قولا واحدا لان ذلك الاقل قول بعض الامة وذلك ليس بحجة اما
اذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب الثلث قولا لكل الامة لان من اوجب
دية المسلم فقد اوجب الثلث ومن اوجب نصفها فقد اوجب الثلث ومن اوجب الثلث فقد قال
بذلك فيكون ايجاب الثلث قولا قال به كل الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية فلانها
تدل على عدم الوجوب في الكل ترك العمل به في الثلث لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى الباقي
كما كان وهذه الكلمة مشروطة في الحكم بالاخذ بالاقل بعدم ورود شيء من الدلائل السمعية
فانه ان ورد شيء من ذلك كان الحكم بحسبه لا بحسب الرجوع الى الاقل مما قيل ولهذا
السر لما اختلف الناس في عدد الذين تنعقد بهم الجمعة فقال قائلون اربعون وقال
اخرون بل اقل قال الشافعي لم ياخذ بالاقل قيلا لانه وجد فيه دليلا سمعيا وكان الاخذ به اولى
من الاخذ بالبراءة الاصلية وكذلك اختلفوا في عدد الغسل من ولوغ الكلب فقال بعضهم
سبعة وقال بعضهم ثلثة فالشافعي لم ياخذ بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا
فان قيل لم لا يجوز ان يقال كان يجب الاخذ بالاكثر لا بالاقل لانه قد ثبت في الذمة شيء واختلف
الامة في كميته فقال قوم هو كل الدية وقال اخرون بل نصفها وقال اخرون بل ثلثها
فاذا لم يحصل مع واحد من هذه الاقوال دلالة معينة ما قطعنا ولا يحصل براءة الذمة
باليقين الا عند الاخذ بالاكثر قلنا المسلم من جملة القول به تحصيل المرجح عن الجهل يقين
والجواب انه لما كان الاصل براءة الذمة امتنع الحكم بكونها مشغولة الا بدليل
سمعي

سمعي فاذا لم يوجد دليل سمعي سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على قدر المعادله
لم يثبت شغل الذمة الا بذلك القدر فاما ان قيل انه لم يوجد دليل سوى الاجماع
لكنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت في الذمة شيء ازيد من الثلث فاقول
فاذا كان هذا الاحتمال قائما لم يثبت الخروج عن العهدة باليقين الا بالاكثر لما قلنا
فاذا لم يوجد سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على الاقل فالقدر الزائد على ذلك الاقل
لو ثبت لثبت من غير دليل وذلك غير جائز لانه يفضي الى تكليف ما لا يطاق فاذا ثبت انه
تعالى تعبدنا بالبراءة الاصلية اذا لم نجد دليلا سمعيا يعرفنا عنه فاذا لم يوجد دليل
سمعي يدل على الزيادة علمنا ان الله تعالى تعبدنا بالبراءة الاصلية وحينئذ يحصل القطع بالاخذ بالاقل
بانه لا يجب الا ذلك القدر الذي هو اقل المقادير والله اعلم المسئلة السابعة قال قوم يجب
على المكلف الاخذ باخف القولين النص والمعقول اما النص فقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل واما القياس فهو
انه تعالى كريم غني والعبد محتاج فقير واذا وقع التعارض بين هذين الجانبين كان التحامل على
جانب الكريم الغني اولى منه على جانب المحتاج الفقير وربما قالوا الاخذ بالاخف اخذ
بالاقل فوجب الحاقه به واعلم ان هذا المذهب يرجع حاصله الى ان الاصل في الملاذ الاذن
وفي المضار الحرمة وقد تقدم الكلام فيه فاما قوله الاخذ بالاخف اخذ بالاقل فلما هو فان
لانا انما نوجب الاخذ بالاقل اذا كان ذلك جزءا من الاكثر كما ذكرناه في مسئلة
الدية جزء من النصف ومن الكل والنصف يوجب الثلث فصار وجوب
الثلث بهذا الطريق مجمعا عليه اما اذا كان الاخف ليس جزءا من الاثقل لم يصر
مجمعا عليه فلا يجب الاخذ به والله اعلم وقال قوم يجب الاخذ باثقل القولين لقوله عليه السلام
الحق ثقيل مري والباطل خفيف وبي وهذه الدلالة ضعيفة لانه لا يلزم من قولنا كل
حق ثقيل ان يكون كل ثقيل حقا ولا من قولنا الباطل خفيف ان يكون كل خفيف باطلا او
طريقة اخرى نحو منها طريقة الاحتياط وهي اما الاخذ بالاكثر قولا وبما تقدم قبل ولما
تقدم الكلام فيها فلا فائدة في الاعادة والله اعلم المسئلة التاسعة الاستقراء المظنون
هو اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته مثاله قول اصحابنا في الوتر انه ليس بواجب

لأنه يؤدي على الراحلة والشعر الواجب يؤدي على الراحلة اما المقدمة الاولى فثابتة بالاجماع
واما الثانية فسببها الاستقراء وهو انا رأينا القضاء وسائر اصناف الواجبات
لا يؤدى على الراحلة فحكمنا على كل واجب بانه لا يؤدى على الراحلة وهذا النوع لا
يفيد اليقين لانه يحتمل ان يكون الوتر مخالفا لسائر الواجبات في هذا الحكم ولا يمتنع
عقلا ان يكون بعض انواع جنس مخالفا في الحكم للنوع الاخر من ذلك الجنس وهل يفيد الظن
ام لا الاظهر انه هذا القدر لا يفيد الا بدليل منفصل ثم بتقدير حصول الظن وجب الحكم
بكونه حجة لقوله عليه السلام اقضي بالظاهر المسألة الثامنة في المصالح المرسلة اعلم
ان المصالح بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة اقسام احدها ما شهد الشرع باعتباره وهو
القياس الذي تقدم شرحه وثانيها ما شهد الشرع ببطلانه مثاله قول بعض العلماء لبعض
الملوك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يأمره باعتاق
رقبة قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوته واعلم ان هذا
باطل لانه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة تخيلها الانسان بحسب رايه ثم اذا عرف ذلك
من جميع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم وظنوا ان كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم
بالراي القسم الثالث ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال نص معين وهذا هو الذي ذكرنا
في كتاب القياس المناسب اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة فقال الغزالي
رحمه الله الواقع في محل الحاجة او التتمة فلا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحة لانه يجري مجرى
وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضرورة فلا بعد ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد
ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا
على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما لم يذنب ذنبا وهذا
لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون
الاسارى ايضا فيجوز ان يقول قائل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود
الشرع من حفظ المسلم الواحد قال وانما اعتبرنا هذه المصلحة لاستجماعها ثلاثة اوصاف
وهي انها ضرورية قطعية كلية واحترزنا بقولنا ضرورية عن المناسبات التي تكون في
رتبة الحاجة او التتمة وبقولنا قطعية عما اذا لم نقطع بتسلط الكفار علينا اذا
لم نقصد الترس فانه لا يجوز القصد الى الترس وكذلك قطع المضطر قطعة من فخذه

لا يجوز لانا لا نقطع بانه يصير ذلك سببا للنجاة وبقولنا كلية عما لو تترس الكفار بقلعة
بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا يلزم من عدم استيلائنا على تلك القلعة فساد يعم كل
المسلمين وكذا اذا كان جماعة في سفينة ولو طرحوا واحدا لنجوا والا غرقوا بجملتهم فههنا
لا يجوز لان ذلك ليس امرا كليا فههنا تحصيل ما قاله الغزالي رحمه الله ومذهب مالك رحمه الله
ان التمسك بالمصلحة المرسلة جائز واحتج عليه بان قال كل حكم يفرض فاما ان يستلزم
مصلحة خالية عن المفسدة او مفسدة خالية عن المصلحة او يكون خاليا عن المفسدة
والمصلحة بالكلية او يكون مشتملا عليهما وهذا على ثلاثة اقسام لانهما اما ان يكونا
متعادلين واما ان تكون المصلحة راجحة واما ان تكون المفسدة راجحة فهذه اقسام ستة احدها
ان يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة وهذا لا بد وان يكون مشروعا لان المقصود من
الشرائع رعاية المصالح وثانيها ان يستلزم مصلحة راجحة وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وثالثها ان يستوي الامران وهذا يكون
عبثا فوجب ان لا يشرع ورابعها ان يخلو عن الامرين جميعا فهذا ايضا يكون عبثا فوجب ان
لا يكون مشروعا وخامسها ان يكون مفسدة خالصة ولا شك ايضا انه لا يكون مشروعا وسادسها
ان يكون ما فيه من المفسدة راجحا على ما فيه من المصلحة وهو ايضا غير مشروع لان المفسدة
الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه الاحكام المذكورة في هذه الاقسام الستة كالمعلوم بالضرورة
العادة الا انها هي المقصود من وضع الشرائع والكتاب والسنة دالة على ان الامر كذلك
بان يحسب النصوص واجري بحسب الاحكام المشروعة على وفق هذا الذي ذكرناه غايته
ما ذكرنا انا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الاقسام ولا نجد لها في الشرع ما
يشهد لها بحسب جنسها القريب بل لا بد ان يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على
كونها خالص المصلحة او المفسدة او غالب المصلحة او المفسدة فظهر انه لا يوجد مناسبة
الا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار اما بحسب جنسه القريب او جنسه البعيد اذا ثبت
هذا وجب القطع بكونه حجة للمعقول والمنقول اما المعقول فلانا اذا قطعنا بان المصلحة الغالبة
على المفسدة معتبرة قطعا عند الشرع ثم غلب على ظننا ان هذا الحكم مصلحة غالبة على مفسدة
تولد من هاتين المقدمتين ظن ان هذه المصلحة معتبرة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله عليه السلام
اقضي بالظاهر ولما ذكرنا ان ترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهذا الفقه

القطع بكونه حجة اما المنقول فالنص والاجماع اما النص فقوله تعالى فاعتبروا امر بالمجاوزة
والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة فوجب دخوله تحت النص واما
الاجماع فهو انا نعلم من احوال الصحابة علما قطعيا انهم ما كانوا يراعون الشرائط التي
يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الاقيسة والشرائط المعتبرة في العلة والاصل والفرع
بل كانوا يلتفتون الى المصالح لعلمهم بان المقصود من الشرائع رعاية المصالح
فدل مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة والله اعلم المسألة العاشرة الاستدلال
بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم طريقة عول عليها بعض الفقهاء وتحريره ان الحكم
الشرعي لا بد له من دليل والدليل اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه
الثلاثة فوجب ان لا يثبت الحكم انما قلنا ان الحكم الشرعي لا بد له من دليل لان الله تعالى لو
امرنا بشيء ولا نصب عليه دليلا لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز وانما قلنا ان
الدليل اما نص او اجماع او قياس لوجهين احدهما قضية تعادوا فانها تدل على انحصار
الادلة في الكتاب والسنة والقياس وبانضمام الاجماع بدليل منفصل صح الباقي على الاصل
وثانيهما ان الادلة الدالة على الاحكام كانت معدومة في الازل وبقيناها ان الاصل في كل حقيقة
بقاؤه على ما كان فيقتضي الدليل ان لا يوجد شيء من ادلة الاحكام ترك العمل به في النص
والاجماع والقياس فوجب ان يبقى ما عداها من الادلة على الاصل وثالثها انه لو حصل نوع
اخر من الادلة لكان ذلك من الامور العظام لا نزاح الصحيح المدعي في الشرع نفيا واثباتا
في الوقائع الخاصة والمستقلة لا سيما من الامور العظام ولو كان ذلك موجودا لوجب
اشتهاره ولو كان ذلك لما خفي بعد البحث والطلب فلما لم نجد شيئا اخر سوى هذه الثلاثة
علمنا الانحصار وانما قلنا انه لم يوجد واحد من هذه الثلاثة اما النص فلوجهين احدها
انا اجتهدنا في الطلب فما وجدناه وهذا القدر عدم فقد المجتهد بالاجماع فوجب ان
يكون عدم فقد المناظر لانه لا معنى للمناظر الا اسان لاجله فان المجتهد بالحكم
وثانيها انه لو وجد في المسألة نص لعرفه المجتهدون ظاهرا واذا عرفوه لما حكموا على
خلافه ظاهرا بحيث حكموا على خلافه علمنا عدمه اما الاجماع فهو ممتنع لان المسألة خلافية
ولا اجماع مع الخلاف واما القياس فهو ممتنع لوجهين احدهما ان القياس لا بد فيه من اصل
والاصل هو الصورة الملاقية والفارق العلاقي موجود ومع الفارق لا يمكن القياس اقتضى
ما في الباب ان يقال لم لا يجوز القياس على صورة اخرى قلنا لانا بعد الطلب لم نجد شيئا يمكن

يمكن القياس عليه الا هذه الصورة وهذا القدر عدم فقد المجتهد لو حصل … يكون … في
حق المناظر على ما سبق وثانيها ان سائر الاصول كانت معدومة فوجب بقاؤها على العدم تمسكا
بالاستصحاب فهذا تمام تقرير هذه الدلالة واعلم ان كل مقدمة لا يمكن تمشية الدليل الا
بها فلو كانت تلك المقدمة مستقلة بالانتاج كان التمسك بها في اول الكلام اولى وبيانه ان
هذه الدلالة لا يمكن تمشيتها الا بامرين احدهما ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل
على عدم الوجود وثانيهما ان الامر الفلاني كان معدوما فيحصل الظن ببقائه على العدم وهما امران
المعتبران لو صحا لكانا مستقلين بانتاج المطلوب فانه يقال في اول المسألة الحكم الشرعي
لا بد له من دليل ولم يوجد الدليل الا في الجهد بعد الطلب فما وجدته وذلك يدل على عدم الوجود
او يقال ولم يوجد الدليل لان هذه الدلائل كانت معدومة في الازل فالاصل في كل معدوم بقاؤه
على عدمه والدائر هذا بعد حصول الظن بعدم الدليل يستلزم القطع بانه لو وجد القطع لوجد
الدليل مع الظن بانه لم يوجد ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب فتقرير هذه الدلالة على هذا الوجه
اول … فكان ايرادها على هذا الوجه فان قيل قوله الدليل اما نص او اجماع
او قياس قلنا هذا الاسم على … لا يكون هذه العبارة دليلا في هذه المسألة الشرعية
وانها ليست بنص ولا اجماع ولا قياس وعند هذا يلزم احد محذورين وهو انه اما ان
لا يكون هذا الكلام دليلا في المسألة حتى يتم الحصر او يبطل الحصر حتى يتم هذا دليلا في المسألة
فان قلت الكلام عليه من وجهين احدهما ان اعلام دليل الحكم الشرعي اما نص او اجماع او
قياس … دليلي اسماء الصحة فان هذا الاسم كان حاصلا قبل الشرع بالاحاد
عنه يكون اخبارا عن امر لا يتوقف معرفته على الشرع ولا يكون شرعيا وثانيهما انا لا ندعي
الصحة الا الاجماع لان الاجماع منعقد على انه متى لم يوجد شيء من هذه الاشياء وجب نفي الحكم
فيكون الدليل في المسألة هو الاجماع قلنا اما الجواب عن الاول فهو انه لما بين اسماء الصحة
لزم … البطلان … فيكون ذلك دليلا على البطلان بواسطة
دلالته على اسماء الصحة فيكون دليلا على حكم شرعي فيعود المحذور المذكور وعن الثاني ان
الاجماع لم يدل على عدم الصحة ابتداء بل دل على انه متى عدم النص والاجماع والقياس لزم
عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم هذه الثلاثة دليل عدم الحكم وعدم هذه الثلاثة
معاير لهذه الثلاثة فيعود الكلام المتقدم السؤال الثاني ان محصل عدم دليل الشرع دليل
العدم فهل يحصل عدم دليل العدم دليل الشرع ام لا فان قلت انه يعتقد بالنص لان نسبة دليلنا

الوجود الى الوجود كنسبة دليل العدم الى العدم فان لزم من عدم دليل الوجود عدم الوجود
لزم من عدم دليل العدم عدم العدم وان لم يلزم ههنا لم يلزم هناك ايضا اذ لا فرق بينهما في
العقل وان اعترض بان ذلك يلزم المحذور من وجهين احدهما عدم دليل العدم دليل على عدم
العدم وعدم العدم وجود فعدم دليل العدم دليل على الوجود فيحصل سوى النص والاجماع
والقياس دليل اخر على الوجود فيبطل حصرهم والثاني هو انه اذا كان عدم دليل العدم
دليلا على الوجود لم يلزم انتفاء الوجود الا بان يعدم عدم دليل العدم وعدم العدم وجود
فاذن لا يلزم انتفاء الوجود الا بوجود دليل العدم لكن كلامنا في كون دليل العدم لا يستعمل عا(ما)
ذكرت من الدلالة السؤال الثالث انكم حصرتم في نفي النص على عدم الوجدان فهذا الطريق
ان صح وجب الاكتفاء به في نفي القياس لانه حاصل فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه في هذا
المقام فان قلت انما نعرض لنفي قياس معين لان المخالف يعتقد قياسا ودليلا وليس في النصوص
ما يحتمل دليلا على المخالف كما يعتقده قياس كونه حجة له ذكر لكم قد يعتقد في بعض النصوص
كونه حجة له فكان يلزم التعرض للامرين السؤال الرابع لم قلت انه لما وجد الفرق بين الصورتين
تعذر القياس وذلك لان الفرق انما يكون قادحا لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين واما اذا
كان جائزا احتمل كون الحكم في الاصل معللا بالوصف الذي يتعدى الى الفرع وبالوصف الذي
لم يتعد اليه فما لا يكون ذلك قادحا في القياس السؤال الخامس ان هذا النظم لا ينفك عن العلم
بان المسؤول اذا قال مثلا في بيع الغائب لا نص ولا اجماع ولا قياس في صحته فوجب ان لا يثبت صحته
فيقال وبحكم اصل المنع من البائع بعد جريان هذا البيع على المشتري او بحكم احد الثمن من المشتري
على البائع حكم شرعي فلا يثبت الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد ذلك فوجب ان لا يثبت
والجواب عن هذه الدلالة لا يتم الا مع التمسك بان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وانه انما
يجوز العدول عن هذا الاصل اذا وجد دليل يوجب العدول عنه وذلك الدليل لا يكون الا نصا او
اجماعا او قياسا وعلى هذا الوجه يسقط السؤال وذلك لانا نقول مثلا في مسئلة بيع الغائب لا شك
ان قبل جريان هذا البيع كان المبيع ملكا للبائع والاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان الا انا
نترك التمسك بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع او قياس يدل على خلافه ولم يوجد واحد
من هذه الثلاثة فلم يوجد ما يوجب العدول عن التمسك بذلك الاصل واذا كان كذلك وجب الحكم
ببقائه على ما كان وحاصل الكلام انا انما ادعينا الحصر فيما يدل على تغير الحكم عن مقتضى الاصل
والحكم الذي اثبتناه من هذا الدليل ليس من باب تغير الحكم بل هو من ابقاء ما كان على ما كان فلم

يلزم من ادعاء الحصر في تلك الصورة قادحا في صحة هذه الدلالة فاذا عرفت هذا فالصحيح
عن هذا الدليل ان اثبات الحكم الشرعي انما كان على ما كان اذا لم يوجد من جهة معتبرة و
الدلالة المغيرة اما نص او اجماع او قياس فاذا لم يوجد واحد من هذه الثلاثة فلم يوجد الدلالة
المغيرة فوجب ابقاء ما كان على ما كان فان قلت التمسك باستصحاب الحال كان باطلا لان
هذا التطويل طلب المناظر فيه المجتهد ومعلوم ان المجتهد لا يجوز له التمسك باستصحاب
حكم الاصل الا اذا بحث واجتهد في طلب هذه الدلالة المغيرة فاذا لم يجد في الواقعة شيئا
منها حل له حينئذ ان يحكم بمقتضى الاستصحاب فاما قبل البحث عن وجود هذه الدلائل
المغيرة لا يجوز له التمسك بالاستصحاب اصلا فلما ثبت ان الامر في المجتهد كذلك وجب ان يكون
في حق المناظر كذلك لانه لا حق للمناظر المشروع سوى بيان وجه الاجتهاد واما الجواب
عن السؤال الاول فهو ان الاستدلال بعدم المدرك على العدم اولى من الاستدلال بعدم النافي على
الوجود وبيانه من وجوه احدها لو استدللنا بعدم المدرك على العدم لرجعنا عدم بلا نهاية له
وذلك غير ممتنع اما لو استدللنا بعدم النافي على الوجود لرجعنا اثبات ما لا نهاية له وهو محال
وثانيها انا استدللنا بعدم ظهور المدرك على الاصل على انه ليس بمعنى ولا استدلال بعدم [illegible]
انه ليس بسؤال على كونه دليلا وثالثها انه لا يقال ان قلنا ما [illegible] عن الصورة في ماله ما يكون
نادرا في الصورة وقال انه لما دل على الصورة في ماله ما يكون ممنوعا ورابعها ان حاصل الكلام
بين على حسب الموقع من دليل العدم العدم ومن دليل الوجود الوجود سلمنا انه ليس احد الطريقين
اولى من الاخر لكن ذلك يقتضي ان يتعارضا ويتساقطا وحينئذ يبقى مقتضى الاصل وهو نفيا لما
كان على ما كان واما السؤال الثاني فليس سؤالا على ما نحن فيه بل هو بحث يتعلق بالوضع والاصطلاح فلا
يليق الخوض فيه امثال هذه الكتب العلمية واما السؤال الرابع فجوابه انا بينا في هذا الكتاب انه لا يجوز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين وان سؤال الفرق سؤال قادح واما السؤال الخامس فساقط
لانا لم نقل انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس بقاء ما كان على ما كان [illegible]
ان الاصل في الثابت بقاؤه على ما كان فمعارضة الخصم ايام المدعي لو سلم له ان الاصل في الشيء ان
لا يتغير عما كان عليه كان ذلك باطلا لانه معارضته بابطاله واما علم المسئلة الحادثة
عسر في تقرير وجوه من الادلة يمكن التمسك بها في المسائل الفقهية ان الحكم المطلوب اثباته
اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات احديها ان نقول

هذا الحكم كما نجده ثابتا في المحكوم عليه كما نجده ثابتا في الازل فوجب ان لا يكون الحكم ثابتا في الازل
لان ثبوت الحكم من غير ثبوت المحكوم عليه عبث وسفه وهو غير جائز على الله تعالى وان طلب تعقل
معنى ان يكون كلام الله حادثا فلذلك لا نسلم ان المراد من الحكم كون الشخص مقولا له ان فعل هذا
افعل في هذه الساعة فاقبلك ومن المعلوم بالضرورة ان هذا المعنى لم يكن متحققا في الازل
واما بيان انه لما كان نجده ما حصل لم يتحقق ذلك العدم فكان ثابتا لما بيناه في مسألة الاستصحاب
وثانيها انه لو ثبت الحكم لثبت لدلالة او امارة والاول باطل لان الامة مجمعة على انه ليس في
المسائل الشرعية دلالة قاطعة والثاني ايضا باطل لان اتباع الامارة اتباع للظن وهو
غير جائز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقول على الله ما لا يعلم وهو غير جائز لقوله
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وثالثها لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا لمصلحة و
الثاني عبث والعبث غير جائز على الحكيم والاول ايضا باطل لان تكون المصلحة عائدة الى الله تعالى
او الى العبد والاول محال لامتناع النفع والضرر عليه تعالى والثاني ايضا محال لان المصلحة
لا معنى لها الا اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمفسدة لا معنى لها الا الالم او ما يكون وسيلة اليه
... الا وانه تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فكون توسط شرع الحكم عبثا وكذا القول
في المفسدة فهذا الدليل يقتضي شرع الحكم ترك العمل به فيما وافقنا على ثبوته في محل الخلاف
على حكم الاصل وثانيها ان هذه الصورة تفارق الصورة العلانية التي هو الحكم فيها
في وصف مناسب فوجب ... وهذا الحكم بان المفارقة في الوصف المناسب هو انه
وجد في الاصل ذلك الوصف العلاني فانه مناسب لذلك الحكم وتبين ذلك بطريقه وبيان ان
هذا القدر يمنع من المشاركة في الحكم وذلك لان هاتين الصورتين لو اشتركتا في الحكم
لكان اما ان يكون الحكم الثابت في الصورتين معللا بوصف مشترك بين الصورتين او لا يكون كذلك
فان كان الاول لزم الغاء الوصف المناسب المعتبر الذي اختص الاصل به وانه غير جائز وان
كان الثاني لزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهذا غير جائز لان اسناد احد ذينك
الحكمين الى علته ان كان لعلته او للوازم ذاته لزم في الحكم الاخر عند اسناده الى
تلك الماهية الاخرى وان لم يكن لعلته ولا للوازم ذاته كان الحكم في نفسه غنيا عن
تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب ذلك الحكم ان لا يكون مستندا الى تلك
العلة وقد فرضناه مستندا اليها هذا خلف فثبت ان الحكم لو ثبت في هذه الصورة

لثبت في الصورة العلانية لا يستقيم ثبوته في هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف
وتحصيل مصلحته وهذا المعنى قائم هاهنا فان كان الحكم موجودا فالطريق الى معرفته
وجوه احدها ان المجتهد العلاني قال انه فرض ان يكون ضامنا لقوله عليه السلام ظن المؤمن لا يخطئ
ترك العمل بهذا الظن العام لان طريقهم لا ... الحديث صحيح فيجب العمل به فحق
ظن المجتهد فان قيل قول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي وليس قول المثبت
اولى لان قول المثبت ناقل عن حكم العقل وقد ذكرنا في باب الترجيح ان الناقل اولى وايضا
فالنافي يحتمل انه انما نفى لانه وجد له ظن النفي ويحتمل انه انما نفى لانه لم يوجد له ظن
الثبوت وعدم وجود الظن لا يكون ظنا بخلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود ظن
الثبوت فانه لو لم يوجد له هذا الظن لكان مكلفا بالبقاء على حكم العقل واذا كان كذلك ثبت
ان قول المثبت اولى من قول النافي وثانيها ان نقول اثبات الحكم في الصورة العلانية يقتضي ثبوته
هاهنا وبيانه بالآية والخبر والمعقول اما الآية فمن وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا دلت
الآية على الامر بالمجاوزة والاشتراك في ثبوت الحكم في محل الوفاق على ثبوته في محل الخلاف مجاوزة
فكان داخلا تحت الآية وثانيها قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والعدل هو التسوية في
امر التسوية وهذا تسوية فيكون داخلا تحت الامر واما الخبر فقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة
السمحة وحكم شرعي فوجب ايضا علينا ثبوت الحكم لقوله تعالى فاتبعوه وهذا الذي
عملنا به تسوية ... فكان داخلا تحت الامر واما الاثر فهو ان ابا بكر رضي الله عنه
سمى العقد بالعقد وان عمر امر ابا موسى بالقياس في قوله قس الامور برأيك واذا ثبت
ذلك وجب علينا متابعته لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما
المعقول فهو ان نعم محل الوفاق يقبل الحكم هناك انما هو لحاجته ومصلحته
وذلك المعنى قائم هاهنا فورود الشرع بالحكم هناك يكون ورودا هاهنا واعلم انا انما
جمعنا هذه الوجوه لان اكثر مناظرات اهل الزمان في الفقه دائرة على امثال هذه الكلمات
ولما وصلنا الى هذا الموضع فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على انبيائه ورسله
وسائلين حسن العاقبة والخاتمة وان يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا انه هو الغفور الرحيم

فرغ من كتابته في اواسط جمادى الاولى لسنة ست عشر وسبعمائة
اللهم اغفر لمن استغفر لكاتبه ولصاحبه ولجميع المؤمنين والمؤمنات

ما را ز خرد و دین سخن [illegible] نیست
سخن به یاران دوست کم مرد نباشد

یاران سخن از تجربه گویید لقیمت
هان ای پسر ار پیر شوی پند گوش کن

۹۹

